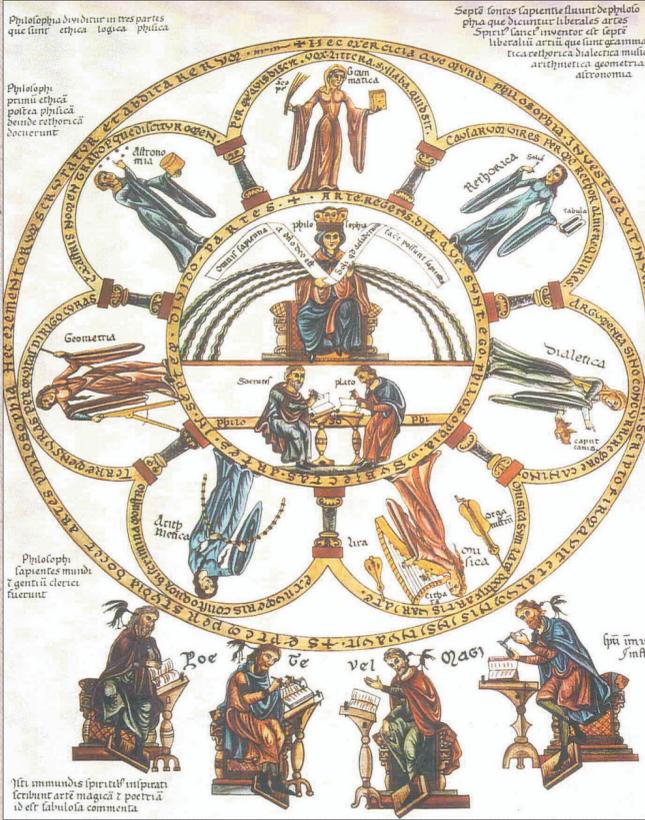


O filósofo e a felicidade

O ideal ético do aristotelismo radical

Idalgo José Sangalli



Philosophia dividitur in tres partes que sunt ethica logica physica

Septem fontes sapientie nascuntur de philo-
sophia que dicuntur liberales artes
Sphaera inventum est lepro
liberalium artium que sunt grammatice
musica theologica dialectica mathematica
arithmeticum geometria
astronomica

Philosophi
primi ethica
postea physica
deinde rethorica
docuerunt

Geometria

Socrates

Plato

Dialectica

Philosophi
sapientes mundi
et gentes et clerice
fiuerunt

In immundo spiritus inspirati
scribunt arte magica et poetria
id est sabulola commenta

O filósofo e a felicidade

o ideal ético do aristolelismo radical

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE
DE CAXIAS DO SUL**

Presidente:

Roque Maria Bocchese Grazziotin

Vice-Presidente:

Orlando Antonio Marin

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Prof. Isidoro Zorzi

Vice-Reitor:

Prof. José Carlos Köche

Pró-Reitor Acadêmico:

Prof. Evaldo Antonio Kuiava

Coordenador da EducS:

Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldino Rech (UCS)

Gilberto Henrique Chissini (UCS)

Israel Jacob Rabin Baumvol (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

José Carlos Köche (UCS) – presidente

José Mauro Madi (UCS)

Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)

Paulo Fernando Pinto Barcellos (UCS)

Idalgo José Sangalli

O filósofo e a felicidade

o ideal ético do aristolelismo radical



EDUCS

© Idaldo José Sangalli

Revisão: Izabete Polidoro Lima

Editoração: Traço Diferencial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

S225f Sangalli, Idalgo José, 1964 -

O filósofo e a felicidade [recurso eletrônico] : o ideal ético do aristotelismo radical / Idalgo José Sangalli. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2023.
Dados eletrônicos (1 arquivo)

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN: 978 -65-5807 -245 -4

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Metafísica. 4. Aristóteles. I. Título.

CDU 2.ed.: 1

Índice para o catálogo sistemático:

1. Filosofia	1
2. Ética	17
3. Metafísica	11
4. Aristóteles	1

1ARISTÓTELES

Catálogo na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira – CRB 10/1460

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-970 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR: (54) 3218 2197

www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br



Sumário

Prefácio / 9

Introdução / 19

Capítulo 1

O estatuto teórico-prático do filosofar no contexto do “averroísmo” / 31

1 A Filosofia como saber teórico / 35

2 Os desdobramentos da noção de metafísica / 40

3 A divisão entre Filosofia e Teologia / 47

3.1 O modelo de Gundissalvo / 54

3.2 O esquema do *Guia dos estudantes* / 56

3.3 O primado da ética, segundo Rogério Bacon / 62

4 Considerações sobre a historiografia e as características do “averroísmo” / 72

Capítulo 2

A metafísica como ciência radical e a missão do filósofo em Siger de Brabante / 97

1 A demarcação filosófica dos limites da metafísica / 100

2 O limite e a radicalidade da metafísica como condição para a felicidade / 131

3 A busca de uma ética fundada unicamente na razão / 148

4 A posição sigeriana sobre a felicidade, segundo Agostinho Nifo / 158

Capítulo 3

O manifesto do filósofo em Boécio de Dácia e Tiago de Pistoia / 187

1 O *De summo bono*, de Boécio de Dácia / 189

2 A *Quaestio disputata de felicitate*, de Tiago de Pistoia / 215

3 As posições teóricas e a vida prática / 235

Considerações finais / 245

Referências / 255

Agradeço a todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, contribuíram para que este trabalho pudesse ser realizado e aperfeiçoado; expresso o meu agradecimento aos professores, colegas e amigos da vida acadêmica, tanto aqui no Brasil quanto na Itália, pelo apoio, em especial ao amigo e companheiro de estudos, Professor Dr. Manoel Vasconcellos, e aos ilustres amigos pela acolhida e apoio: Professor Dr. Gregorio Piaia e sua esposa Giuliana Piaia. Ao Professor Dr. Luis A. De Boni uma especial gratidão pela orientação, paciência e confiança durante esta longa caminhada ao doutoramento na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e, posteriormente, pela atenta revisão da tradução das passagens latinas. Agradeço ao professor Dr. Francesco Bottin pela orientação e conselhos durante a proveitosa estadia na Universidade de Pádua (IT). Um agradecimento carinhoso aos familiares, principalmente aos meus pais, aos meus filhos Robier, Sofia e Marco Antonio e a minha esposa Marli.

Por fim, um agradecimento à Universidade de Caxias do Sul pelo apoio institucional e financeiro como bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Prefácio



Luis Alberto De Boni
Universidade do Porto

O milênio estava expirando, quando o papa João Paulo II lançou uma encíclica intitulada *Fides et Ratio* (Fé e Razão). O texto tratava de um tema que não é novidade na história ocidental, como, aliás, demonstrou o pontífice,¹ e o título resumiu muito bem o tema: as relações que existem entre a Filosofia e a Teologia.

A civilização ocidental possui duas fontes que a formataram. De um lado, a Revelação Bíblica, de outro, a Filosofia grega.

Um grupo de nômades, que acabou se radicando na Palestina, dizia ter Abraão, Isaac e Jacó como antepassados, e Moisés como líder que os guiou na fuga do Egito, rumo à Terra Prometida, organizou-se ao redor de convicções religiosas, segundo as quais havia um só Deus, e esse Deus revelou sua mensagem de salvação aos seguidores. O monoteísmo, a esperança em um redentor que viria, e a crença na felicidade futura se arraigaram profundamente na alma desse povo, mesmo depois que teve sua pátria arrasada e se disseminou pelas diversas províncias do mundo. A religião tornou-se-lhes, pois, a orientadora principal da existência, e por suas convicções religiosas muitos judeus arriscaram e, por vezes, perderam a vida.

Não muito longe dali – entre Jerusalém e Atenas a distancia é de cerca de 1.250 km –, na Grécia, surgiu algo bem diferente: a Filosofia. Não se tratava, para os Filósofos, de negar a religião, mas sim de submetê-la de certo modo ao crivo da razão. O mundo acadêmico conhece o velho Sócrates que, em seus diálogos, procurava fazer com que aflorasse

¹ João Paulo II. *Carta Encíclica Sobre as Relações entre Fé e Razão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

da mente do interlocutor a verdade que nela se escondia, assemelhando-se assim o filósofo ao obstetra, ou à parteira, que tiram do ventre da mãe uma nova criança.

Diferentemente da religião judaica, que se dirigia a todos os judeus e aos que se abrissem à fé hebraica, a Filosofia grega tinha um caráter elitista. Basta, para tanto, recordar o diálogo *A República*, de Platão, em que afirmava que o Filósofo devia ser o dirigente da cidade, porque ele, pela perfeição de seus conhecimentos, era o único capaz de indicar aos demais os caminhos a serem seguidos. O mesmo aconteceu com Aristóteles, para quem, o grau mais alto de perfeição era o do Filósofo, capaz de contemplar o que há de mais sublime – as ideias separadas –, enquanto, para a maioria dos cidadãos, a perfeição se encontrava na prática das virtudes cívicas.

Pois bem, um dia essas duas visões de mundo tão divergentes haveriam de se encontrar. E isso aconteceu não em Jerusalém nem em Atenas, mas “em terreno neutro”, em Alexandria. Essa metrópole, no final da Antiguidade e no início da era cristã, tornou-se um grande centro cultural, chegando a eclipsar Atenas. Nela viviam muitos judeus que, por diversos motivos, haviam abandonado a pátria. Os tempos foram passando, e as novas gerações deles tinham dificuldade de falar o hebraico ou o aramaico, a ponto de terem providenciado a tradução da Bíblia para a língua grega, que era, então, a língua corrente do Mediterrâneo oriental.

Alexandria era um centro filosófico e não foram poucos os judeus que tomaram contato com o saber pagão. E aí surgiu o impacto: havia coisas afirmadas pela Filosofia que pareciam contradizer o que falavam as Escrituras Sagradas. A Filosofia, pelos trâmites da razão, parecia levar a conclusões válidas. Porém, lendo essas conclusões à luz da Bíblia, elas, por vezes, pareciam falsas. Haveria como conciliar propostas tão divergentes?

Entre os pensadores judeus da época, um se sobressaiu: Filo (ou Filon). Ele não está relacionado entre os grandes filósofos de todos os tempos, mas foi alguém que compreendeu o mundo em que vivia e, a seu modo, por primeiro, apresentou uma resposta ao problema da relação entre razão e fé.² Como hebreu, logicamente, teve uma sólida formação

² Filho de rica família de Alexandria, Filo nasceu cerca de um decênio antes da era cristã (foi, pois, contemporâneo de Jesus). Teve excelente formação acadêmica e exerceu também cargos políticos dentro da comunidade hebraica. É escassa a bibliografia sobre ele em língua portuguesa, cabendo mencionar o

religiosa, mas como rico e culto alexandrino, teve amplos conhecimentos do pensamento filosófico tanto de seu tempo, como do passado.

Imperavam na época, e há bastante tempo, o materialismo e, em decorrência, o imanentismo, de origem estoica, epicurista e eclética. Mas, no ambiente acadêmico alexandrino, esboçava-se naquele momento, graças à redescoberta de Platão e de Pitágoras, a reação contra tais ideias. Foi a esses autores que Filo apelou, a fim de reintroduzir as noções de incorpóreo e de transcendental, e foram o Platonismo e o Pitagorismo, devidamente modificados em pontos essenciais, que serviram de ponte para o diálogo por ele arquitetado entre a Filosofia e a Revelação.

Tomando o modelo de leitura alegórica que os gregos faziam ao tratar dos mitos, Filo, sem ignorar o sentido literal, o transferiu para a leitura da Escritura, em tópicos em que esta discordava da Filosofia. Além disso, confrontando o Platonismo com a Bíblia, reformulou-o, introduzindo, por exemplo, a ideia de criação *ex-nihilo*, o que afastava o *Logos* divino do Demiurgo platônico, o qual se reduzia a um mero organizador do existente. Do mesmo modo, as noções de existência e de essência de Deus e tantas outras foram modificadas.

Essas inovações levaram-no a redefinir a tradicional tripartição da Filosofia. Filo aceitava dividi-la em *Lógica, Física e Ética*, mas transferiu a Teologia da Física – que se tornou pura Cosmologia –, para a Ética, na qual, o momento culminante passou a ser o do conhecimento do Criador.³ Com isso, além de separar do cosmos e ligar ao homem o conhecimento de Deus, elevou esse conhecimento ao nível da *sophia*, da sapiência, afirmando que esta se vale do saber filosófico, tal como este se vale das demais ciências.⁴ Estava assim aberto o caminho para a clássica afirmação: *Philosophia ancilla Theologiae*.

Resumindo, e citando novamente G. Reale: “[Filo] inaugura a aliança entre a fé bíblica e a razão filosófica helênica, destinada a ter tão amplo sucesso com a difusão do discurso cristão, e da qual deviam brotar as categorias de pensamento dos séculos posteriores”.⁵

interessante estudo de G. Reale (A descoberta do incorpóreo e da transcendência. – 1. Filo de Alexandria e a Filosofia Mosaica. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 216-267, v. 4). Baseio-me fundamentalmente nesse autor.

³ REALE, op. cit., p. 233-234.

⁴ “Como as ciências sobre as quais se baseia a cultura geral contribuem para o aprendizado da Filosofia, assim também a Filosofia contribui para a aquisição da Sapiência. [...] Portanto, como a cultural geral é serva da Filosofia, assim também a Filosofia é serva da Sapiência” (Filo, apud REALE, op. cit., p. 232).

⁵ REALE, op. cit., p. 219-220.

De fato, pela trilha do pensador judeu seguiram os padres da Igreja, muitos deles bons conhecedores da Filosofia, como Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio, Gregório Nazianzeno e, acima de todos, Agostinho, que se tornou o guia intelectual do Ocidente até a entrada de Aristóteles, nos séculos XII e XIII. O Bispo de Hipona, sem pestanejar, julgou que Platão e o Platonismo eram mais do que suficientes para fundamentar a *nostra Christiana Philosophia* (nossa Filosofia cristã). Dizia ele: “Se Platão disse ser sábio quem imita, conhece e ama a tal Deus, de cuja participação depende ser feliz, que necessidade há de discutir as outras doutrinas? Nenhuma se aproxima mais da nossa do que a doutrina de Platão.”⁶ Para Agostinho, tanto na *Física*, como na *Lógica* e na *Ética*, Platão e o Platonismo se mostravam superiores aos demais filósofos e filosofias, embora sustentasse que em muitos pontos Platão e seus seguidores (e são citados Apuleio, Hermes Trimegistos, Plotino e Porfírio), ficaram longe da verdade e da fé cristã.⁷

O Hiponense distinguia muito bem a Filosofia da Teologia, como se pode ver quando faz a exegese do texto de Isaías (9, 7): *Credo ut intelligam; intelligo ut credam* (creio para compreender; compreendo para crer).⁸ A Filosofia, porém, para ele, tal como para Filo, não passava de um pedestal sobre o qual se erguia a verdade revelada, uma Filosofia, portanto, que era classificada como serva da Teologia.

Tal como entre os cristãos, também entre os árabes, ao tomarem contato com a civilização grega, levantou-se a questão a respeito da relação entre a Filosofia e a verdade revelada no Corão; de um lado, a *Falsafa*, do outro, o *Kalam*. Influenciados por uma mescla de platonismo e aristotelismo, boa parte dos pensadores árabes seguiu o caminho do alexandrino Filo, e colocou a Revelação acima da Filosofia, como se pode ver, por exemplo, na classificação das ciências de Al-Farabi.⁹

⁶ Agostinho. *De civitate Dei* 8, 5 (ed. brasileira *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 3. ed. 1991. v. 1, l. 8, c. 5, p. 306).

⁷ Os textos a respeito arrastam-se desde o livro 8 do *De civitate Dei*, até o final do livro 10.

⁸ *Quamvis enim, nisi aliquid intellegat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide qua credit, sanatur, ut intellegat ampliora. Alia sunt enim quae nisi intellegamus, non credimus; et alia sunt quae nisi credamus, non intellegimus. Nam cum fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi; quomodo credit praedicanti fidem, qui, ut alia taceam, linguam ipsam quam loquitur non intellegit? Sed nisi essent rursus aliqua quae intellegere non possumus, nisi ante credamus, propheta non diceret: Nisi credideritis, non intellegetis.* (Agostinho. *Super Ps. 118*, sermo 18,3; Cf. Id. *Tract. in Ev. Johannis*, sermo 29, 6).

⁹ Cf. a classificação das ciências desse autor apud FRAILE, G. *Historia de la Filosofia II*. 2. ed. Madrid: BAC, 1966. p. 596.

No século XIII, porém, houve uma profunda e radical renovação na cultura ocidental. Foi o século das universidades, um local onde o saber instalou sua moradia, abrindo espaço para o embate de ideias. E para provocar o confronto, lá estava a redescoberta de Aristóteles que, via árabes ou diretamente do grego, estava sendo traduzido desde meados do século XII. Mas o Filósofo não vinha só: acompanhava-o um batalhão de outros pensadores, neoplatônicos da Antiguidade tardia e, principalmente, islâmicos e judeus do Oriente e do Ocidente.

Quem mais, quem menos, no mundo acadêmico todos leram as obras que vinham sendo traduzidas, ou ao menos parte ou resumo delas. E, em breve, ressuscitou uma carreira que desde a Antiguidade deixara de existir: a do Filósofo por profissão. A Faculdade de Artes, até então, era como um curso prepedêutico para estudos mais avançados de Teologia, Direito e Medicina, ensinando as célebres Artes Liberais: o *Trivium* (Gramática, Retórica e Dialética) e o *Quadrivium* (Matemática, Geometria, Astronomia e Música). E era lógico que se dissesse que o estudante não devia envelhecer naquele ambiente (*non est senescendum in artibus*). Agora, porém, e na medida em que a Faculdade de Artes, ante o aluvião de obras filosóficas, se transformava em verdadeira Faculdade de Filosofia, podia-se ter, como projeto de vida, dedicar-se de modo exclusivo ao estudo da Filosofia.

Quem a tanto se dispunha eram jovens professores, entusiasmados com os textos desafiadores de Aristóteles. Eram cristãos – clérigos, alguns – e não lhes passava pela cabeça abandonar a fé em favor de Aristóteles. Mas logo se percebeu que havia sérias divergências entre a tradição platônico-agostiniana, até então reinante no Ocidente, e os textos aristotélicos há pouco chegados. Agostinho, como vimos, montara sobre o pedestal filosófico platônico a visão de mundo da fé cristã. Agora, tanto os professores de Artes, como os de Teologia percebiam que não se podia fazer o mesmo com Aristóteles. Mas a solução para o impasse seguiu caminhos diversos, pois enquanto os teólogos exigiam que se lesse e julgasse Aristóteles à luz da fé cristã, boa parte dos professores da Faculdade de Artes propunha que o Filósofo fosse lido apenas como Filósofo, e seu pensamento debatido apenas no âmbito da Filosofia.

Houve então um violento entrechoque. As duas propostas brotaram na mesma instituição. Não se tratava, pois, de um embate de cristãos contra árabes, judeus ou hereges, mas de uma ruptura dentro do próprio

sistema. De um lado, os teólogos, propondo que se mantivesse o ideal agostiniano de uma Filosofia como propedêutica da Teologia; de outro, os ‘artistas’, defendendo o estudo da Filosofia dentro de um projeto que concedesse a ela o estatuto de ciência autônoma. E, como não poderia deixar de ser, o lado mais fraco foi derrotado.

A obra de Aristóteles fora encarada com restrições já na segunda década do século XIII, mas o conflito só eclodiu a partir de 1260, chegando ao auge em 1277, quando Estêvão Tempier, bispo de Paris, lançou um verdadeiro *Syllabus*, condenando 219 proposições que estariam sendo defendidas por professores da Faculdade de Artes, e punindo com excomunhão quem as defendesse. Como seria de esperar, o impacto foi grande e bastava dizer que tal tese fora condenada pelo bispo, para que ninguém a defendesse. E os professores da Faculdade de Artes, que as teriam assumido, foram excluídos da universidade, e seus textos esquecidos.

Foi necessário chegar ao século XX para que as obras de Siger de Brabante, Boécio de Dácia e outros mais – alguns deles anônimos – fossem publicadas. E aí a surpresa: havia uma grande diferença entre o que os “artistas” haviam escrito e o que o bispo dizia que eles haviam escrito, ou defendido. Quando R. Hissette, dispoindo já da edição de diversos textos dos autores outrora condenados, publicou seu célebre estudo,¹⁰ isso veio à tona: constatou ele que havia teses filosóficas que nada tinham a ver com a fé cristã; teses que foram pinçadas fora de contexto; que não se afastam da ortodoxia da fé; das quais não se sabe quem foi o autor, etc.

Mas de que mesmo se tratava? A resposta pode ser assim resumida: A entrada da obra de Aristóteles e seus comentadores no Ocidente foi uma verdadeira revolução. Os mestres da Faculdade de Artes, como vimos, defendiam o ponto de vista de que se podia passar a vida estudando Filosofia, sem se adentrar pelo campo da Teologia. O interesse deles situava-se no exercício da Filosofia pela Filosofia, caindo fora do âmbito de alcance teórico deles a pergunta pela racionalidade da fé. Para eles, os “artistas”, havia argumentos de Aristóteles, e de outros pensadores, cuja correção lógica e o valor metafísico não se podia impugnar pela razão, embora a Teologia, apelando para a Revelação, oferecesse resposta diferente.

¹⁰ HISSETTE, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain: Publications Universitaires, 1977.

Agostinho dissera, e vimos acima: “Se Platão disse ser sábio quem imita, conhece e ama a tal Deus, de cuja participação depende ser feliz [...]”. Ora, essa afirmação poderia ser colocada com uma especificação, dizendo que também pela Filosofia alguém pode ser sábio conhecendo e amando a Deus, de cuja participação depende ser feliz. E aí estavam colocadas as duas questões-chave: a) Qual o campo de alcance da Filosofia? b) O que vem a ser a felicidade dentro dos limites da Filosofia?

Quanto à primeira questão, os ‘artistas’ afirmavam a existência de dois saberes independentes: o da revelação e o da razão. Podia haver conciliação entre eles? Boécio de Dácia, em seu *Tratado sobre a eternidade do mundo*,¹¹ apresentou uma resposta clara. Tentemos resumi-la. Opondo-se à posição dos teólogos e à decisão de sua própria Faculdade, dizia ele: “Em primeiro lugar, deve-se observar, aqui, atentamente, que não existe nenhuma questão passível de ser sustentada racionalmente, que o filósofo não deve discutir e resolver quanto à sua verdade específica, na medida em que a razão humana a possa compreender.”¹² Noutras palavras: não se pode impedir a razão, ciência autônoma, de examinar as questões racionalmente formuláveis que se lhe apresentam. Mas a razão filosófica, dizia ele, é um conhecimento finito, limitado aos dados dos sentidos e da experiência. Por ela, por exemplo, não se pode dizer que o mundo foi criado, pois o conceito de criação – e com isso concordava Tomás de Aquino – é algo que não se enquadra nas leis naturais.

Evitando avançar pelo campo teológico – e isso fora prescrito pela Faculdade de Teologia e também pela Faculdade de Artes –, Boécio observava que algumas verdades da fé são simplesmente contrárias às conclusões filosóficas. Por isso: “Porque o filósofo natural apenas admite aquilo que julga possível através das causas naturais, ele deve negar que um homem morto possa voltar à vida e que uma coisa gerável possa ser produzida sem geração [...] O cristão, porém, admite essa possibilidade em virtude de uma causa superior, que é a causa de toda a natureza.”¹³ Observemos que o autor era, ao mesmo tempo, filósofo e cristão. Ele estava dizendo o que Alberto Magno – filósofo, teólogo e frade – já

¹¹ DÁCIA, Boécio de. *Tratado sobre a eternidade do mundo*. Trad. de Carvalho, M. S. (bilíngue). Lisboa: Colibri, 1996.

¹² *Ibid.*, p. 50-51.

¹³ *Ibid.*, 56-57. Santo Agostinho, no início do século V, já havia observado que a esse respeito “não devemos consultar os filósofos”, pois isso vai além de seu conhecimento (Agostinho. *De Trinitate* IV, 16 e 17).

dissera: ao fazer Filosofia não se pode apelar para os milagres. Ora, pela experiência e pelos dados dos sentidos sabemos que o corpo do homem – tal como todos os compostos – se decompõe e não volta a se reconstituir. Mas o cristão também sabe que a onipotência divina haverá de ressuscitar os mortos. Boécio afirmava, pois, a independência da Filosofia ante a Teologia, mas, ao mesmo tempo, reconhecia os limites, dentro dos quais a Filosofia atua. A independência não levava, pois, uma atitude emancipatória de orgulho, e sim de humildade. Precedendo Shakespeare, ele também poderia dizer: “Existem mais coisas entre o céu e a terra, Horácio, do que sonha nossa vã filosofia.” Mais ainda: fazer Filosofia não significa tomar um filósofo – na época seria Aristóteles – como uma espécie de Bíblia profana, em que se encontraria toda a verdade. De modo algum. Aristóteles foi grande, mas era humano e devia ser lido com olhos críticos, pois, como dizia Siger de Brabante, “por grande que ele tenha sido, podia ter errado em muitas coisas”.¹⁴

Partindo da mesma atitude de independência, o que poderia a Filosofia dizer a respeito da segunda questão, que trata sobre a felicidade? As posições a respeito eram bem-claras. Para o pensamento pagão – e Aristóteles o resumiu admiravelmente na *Ética* –, a felicidade é algo que se alcança aqui na Terra, através da prática das virtudes cívicas, e/ou da contemplação racional; para a revelação, a felicidade é um dom de Deus, reservado para a vida futura.

Aristóteles perguntava pela felicidade que o homem, como homem, pode alcançar em sua vida terrena. Uma felicidade que exige sorte, pois não é feliz quem vive na miséria, ou quem perde a família; e todo aquele que é feliz hoje sabe que, amanhã, poderá deixar de sê-lo. Já a fé cristã afirmava que a verdadeira felicidade só se obtém na outra vida, onde nada mais faltará a quem contempla a Deus, e quem o contempla tem a certeza de que jamais perderá o que alcançou. A oposição entre as duas leituras ficava, pois, evidente.

Tomás de Aquino, ao pronunciar-se sobre o tema, valeu-se de Aristóteles para definir o que vem a ser a felicidade, e chamou de felicidade imperfeita aquela que o homem alcança nesta vida, sendo perfeita a felicidade da visão divina no céu.¹⁵ Já seu mestre, Alberto Magno, ao

¹⁴ Siger de Brabante. *Quaestiones in Metaphysicam*. Rep. Viennensis. Louvain: Inst. Sup. de Philosophie, 1981, p. 44.

¹⁵ Tomás de Aquino. *STh* I-II, q. 1-5.

comentar a *Ética* de Aristóteles, dizia que a causa próxima da felicidade, da qual trata o Filósofo, são as nossas ações, e Deus é a causa remota, mas “na Filosofia só nos interessa a causa próxima”.¹⁶ O filósofo não sabe dizer nada mais além disso, “pois não pode tratar a respeito do estado da alma separada, visto que tal fato não pode ser captado por seus princípios”.¹⁷ Por isso, os mestres da Faculdade de Artes chamavam de felicidade perfeita, em nível filosófico, aquela que o homem pode alcançar nesta vida. Se ela não fosse perfeita, então a natureza teria feito algo em vão: teria dado ao homem o desejo da felicidade, mas não lhe teria fornecido os meios para que a alcançasse. E também aqui o texto fundamental pertence a Boécio de Dácia, e tem o seguinte título: *Sobre o bem supremo*, um pequeno, mas provocante fascículo.¹⁸

* * *

Idalgo José Sangalli, no presente volume, trata das questões que aventamos acima. E trata com maestria um tema que perpassa a cultura ocidental, desde os dias de Filo de Alexandria até a encíclica de João Paulo II: as relações entre a Fé e a Razão – *Fides et ratio*. *O filósofo e a felicidade* é, sem dúvida, o que de melhor se escreveu até hoje sobre o debate de então em língua portuguesa.

¹⁶ Alberto Magno. *Albertus Magnus. Super Ethicam commentum et quaestiones. Opera omnia*, v. XIV/ I-II. Münster: Aschendorff, 1987. I, X, p. 55.

¹⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸ DÁCIA, Boécio de. Sobre o bem supremo. In: DE BONI, L. A. (Trad.). *Filosofia medieval: textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005. p. 277-285.

Introdução



O traço mais geral e comum presente tanto na concepção ética de Aristóteles, quanto na de Agostinho e, posteriormente, assumido por Tomás de Aquino e pelos chamados filósofos “averroístas” é o fato de o homem natural e conscientemente desejar e buscar o seu *fim* (*télos*), o seu *finis bonorum*. Isto é, pelo árduo caminho do agir virtuoso racional, o homem visa a alcançar o alvo, a realizar o desejo racional de perfeição do intelecto ou da alma, com ou sem o corpo. Todos os homens buscam realizar o seu fim, apетecendo, desejando, ansiando naturalmente o bem e evitando o mal. No fim último está o bem maior, o melhor dos bens, entendido no sentido de *felicidade* (*eudaimonia*) humana para Aristóteles, realizável nesta vida, ou no sentido de *beatitude* sobre-humana para os cristãos, realizável na outra vida. Entre esses dois modos opostos de conceber *onde* e *como* alcançar a finalidade última da vida humana, são construídos, durante o medievo, discursos argumentativos e caminhos, ou teses alternativas, que vão muito além do debate teológico da relação corpo-alma ou de moralidade cristã e mesmo de um pretensão sentido unívoco de felicidade garantido pela verdade evangélica.

Na perspectiva aristotélica, assumida parcialmente pelos pensadores medievais, toda essa estrutura teleológica presente, tanto na *natureza física* (*physis*) como na *práxis* humana, é ontologicamente por natureza e, portanto, regida por uma constituição estrutural de necessidade, pois não pode desviar-se ou ser de outra maneira. No âmbito do agir humano da Filosofia prática, existe, porém, a possibilidade de escolha (no contexto do plano divino do paradigma cristão medieval é o livre-arbítrio), caracterizando o domínio do contingente, do possível e, portanto, constituindo a liberdade e a responsabilidade moral no agir humano.

Aristóteles (384-322 a.C.), considerado um dos pilares do pensamento ocidental, tem uma concepção realista e imanente de *felicidade* como *fim-bem* em um tipo de vida perfeita e completa do homem, possível neste mundo e localizada na atividade teórico-prática. A liberdade da vontade (ato voluntário) e a liberdade de escolha, enquanto é *escolha deliberada*, desempenham função fundamental na atividade da razão, na consolidação

das virtudes morais atualizadas via hábitos. A felicidade é definida como uma atividade racional na contemplação e na prática das virtudes intelectuais e morais durante toda a vida, engajada *na* e *para* a comunidade política.

Por sua vez, Agostinho (354-430 d.C.), um dos pilares do cristianismo, centra a busca humana de seu *finis bonorum* num ideal de vida perfeita, remetido para o transcendente, com Deus, numa vida futura. No ardente desejo e impulso da alma no querer e na busca da *beatitudo*, o livre-arbítrio do homem desempenha papel decisivo. Não obstante, sem a fé e o dom da graça divina, o homem não poderá *possuir* e *fruir* daquilo que deseja. A pergunta antiga de querer saber qual é o fim do homem só pode ser definitivamente respondida, segundo Agostinho, através da introspecção cristã, nos seus conceitos de beatitudo [*beatitudo*], sabedoria [*sapientia*] e verdade [*veritas*].

Em pleno século XIII, para Tomás de Aquino (1224-1274 d.C.), o fim mundano é a busca da felicidade [*felicitas*] possível ao homem, enquanto vida filosófica, contemplativa, no uso de sua liberdade de escolha para alcançar a mais autêntica realização do homem historicamente determinado, isto é, enquanto é homem [*in quantum homo*]. É a felicidade “imperfeita” do homem enquanto homem. No entanto, a contemplação divina consiste no conhecimento perfeito não possível pela via das premissas naturais da razão, mas pela via da *sententia* da Revelação e, nesse caso, a beatitudo (*beatitudo*) do homem consiste em *ver* a Deus por essência, a saber, o seu gozo somente se realiza na vida ultraterrena.

Em qualquer projeto humano de busca da felicidade, independentemente da época, existe a exigência de algum tipo de pressuposto. São pressupostos filosóficos que perpassam não só a Filosofia e a Educação, mas o próprio âmbito da espiritualidade. Para o homem medievo, é condição necessária posicionar-se em relação às questões de fé. É impossível desconsiderar a possibilidade, muito presente no seu cotidiano, de uma vida futura melhor, que atendesse a todas as aspirações humanas pensáveis e imagináveis, ainda que fosse em outra vida. Pontualmente: onde e como alcançar a felicidade? Ela pode ser conquistada nesta vida ou somente na vida celeste? E é só da alma ou também do corpo? Os prazeres do corpo estão incluídos na vida feliz ou devem ser abandonados? O ápice da vida feliz encontra-se no filosofar ou no optar pela vida mística de abandono material? São questões atuais que, independentemente do tipo de credo, todo ser humano reflete alguma vez na vida sobre elas.

Em torno disso, as ideias filosóficas e educacionais nas diferentes épocas foram concebidas com a pretensão de melhor explicar e compreender a condição criatural humana e apontar caminhos para a sua realização plena, ou mesmo, a sua salvação. Falar sobre a condição do homem medieval implica considerar não só a complexa relação entre fé e razão (e, conseqüentemente, as concepções de Filosofia), mas também as ideias de felicidade e de homem que estão subjacentes a cada uma delas. É nesse quadro que parece pertinente o confronto, a partir da própria existência histórica – entretanto com olhar contemporâneo – das ideias de alguns dos assim chamados “averroístas”, termo usado por Tomás de Aquino, entre outros, e sob o rótulo de “averroísmo latino”, repetido e consagrado pela tradição historiográfica e revisto nos estudos mais recentes, embora presente ainda em muitos historiadores contemporâneos.

Esse lugar-comum dos pensadores medievais facilmente conduziu não só neófitos como também estudiosos a emitirem opiniões precipitadas e afirmações generalizantes de que pouco se disse de novo ou de diferente em Filosofia, a não ser repetições em torno dos mesmos problemas de cunho mais teológico do que filosófico. Há opiniões eternizadas sobre isso e, ainda, de modo mais radical, no sentido de suprimir a fase histórica da Filosofia medieval. Felizmente, a própria história desautoriza tais opiniões, pois, nas últimas décadas, os estudos de Filosofia medieval se multiplicaram, com descobertas e contribuições filosoficamente relevantes, que vão além do plano teológico e auxiliam a melhor compreender o complexo mosaico da formação do homem medievo.

No entanto, para muitos estudiosos, sejam eles historiadores, educadores ou filósofos – basta examinar alguns manuais de Filosofia escolástica usados ainda hoje para confirmar – a Filosofia medieval é representada basicamente pelo pensamento de Tomás de Aquino. Sem dúvida, o *Doctor Communis* constitui o ápice da escolástica e ainda é a doutrina comum da Igreja, como consta na encíclica *Fides et Ratio*. Mas reduzir o esforço teórico de vários séculos ao pensamento de um único expoente nos parece um tanto exagerado. Porém, o maior exagero (e falha) na formação dos estudantes é não dar a devida consideração às contribuições filosóficas de um período tão longo e complexo da história da Filosofia. Ainda no presente século, podemos encontrar abordagens de cunho histórico que tratam da Filosofia antiga, depois da moderna e contemporânea, dedicando algumas poucas páginas ao longo período da Patrística e da Escolástica ou até mesmo as negligenciando completamente. Sobre o tema *felicidade*, temos como exemplo a interessante obra italiana publicada em 2001, *Storia della felicità: gli antichi e i moderni*

[História da felicidade: os antigos e os modernos], de Fulvia de Luise e Giuseppe Faretti. Fazendo jus ao subtítulo, apresentam um único capítulo entre os antigos e os modernos, com um título curioso: *Il Paradiso perduto e la promessa cristiana di felicità: viaggio alla fine del tempo* [O Paraíso perdido e a promessa cristã de felicidade: viagem ao fim do tempo], além de uma abordagem simplificada e parcial pautada em um viés religioso.

Diferentemente do ideal grego de Filosofia (que congregava todas as ciências e que pretendia desvelar o segredo de tudo), a causa religiosa cristã anima a defesa de uma única e verdadeira ciência reduzida a um ponto de vista cristão: a Filosofia cristã. No entanto, partindo da ideia (já bastante velha) de que é preciso falar de Filosofias medievais no plural, embora a relação entre fé e razão seja o pano de fundo comum dessas reflexões, outras concepções filosóficas e outros problemas devem ser mais aprofundadamente investigados, como a questão da felicidade. Daí uma das razões da nossa proposta de examinar as ideias dos “aristotélicos radicais” (assim nominados os chamados “averroístas” por intérpretes recentes) a respeito da ética, de suas concepções de Filosofia e de felicidade, como diferente da abordagem agostiniano-tomasiana e da pretensão deles de retornar à ética aristotélica, assumindo a profissão de professores de Filosofia como modo de vida.

Não é possível entender a posição dos aristotélicos radicais sem considerar o seu contexto, as influências recebidas e, principalmente, o grau de aceitação do modelo ético-metafísico de Aristóteles, especialmente no interior do ensino universitário. Mas se ater aos aspectos do contexto histórico não pode ser entendido como recurso usado quando se analisa o pensamento de filósofos considerados erroneamente pela historiografia como de pouca expressão. A ideia de pensador *representativo* deve ser continuamente revista para evitar as tradicionais rotulações e preconceitos, podendo-se reavaliar, assim, o valor e a atualidade do pensamento do autor a partir das suas próprias obras. Analisando-se *en passant* alguns dos atuais programas de ensino de disciplinas, como História da Filosofia Medieval, adotados no Ensino Superior demonstra a ausência do estudo dos filósofos aqui tratados ou, na melhor das hipóteses, uma apresentação que não passa de uma simplória caricatura.

É comum considerar que os aristotélicos radicais (Síger de Brabante, Boécio de Dácia, entre outros menos conhecidos) pretenderam, na esteira de Averróis (1126-1198 d.C.), fazer Filosofia pura, opondo-se radicalmente às teorizações teológicas, no ambiente universitário da Faculdade de Artes da Universidade de Paris, desde o fim do século XII e especialmente durante o XIII. Tal como pensavam os antigos, o objetivo da vida filosófica seria a busca da sabedoria por meio da formação filosófica, pautada, especialmente, nos

textos aristotélicos. O filósofo é visto, então, como um *novo intelectual*, isto é, um homem do intelecto, um homem de pensamento, cuja vida se realiza na *sabedoria teórica* e na *amizade filosófica*, especialmente no interior da comunidade universitária. O filósofo deseja ser visto como um homem virtuoso e feliz (magnânimo) que, pelo exercício da razão natural no tratar das questões físicas, metafísicas e éticas, assume sua profissão de filósofo, de educador, como um fim em si mesmo. Esse ideal de cultivo das atividades do intelecto pelo viés apenas filosófico, mesmo com sensíveis variações entre os autores ao entender o conceito *felicidade* [*felicitas*] e sendo uma minoria dentro da universidade, foi tão expressivo que, no decorrer dos séculos XIV e XV, passou a ser aspiração também de outras categorias profissionais, como: poetas, médicos e advogados. Nos estudos historiográficos das últimas décadas (atuais) ganhou uma nova denominação: “felicidade mental”, semelhante às expressões da época “felicidade intelectual” [*felicitas intellectualis*] ou “felicidade especulativa” [*felicitas speculativa*].

O interesse em revitalizar a vida filosófica, seja ela conjugada na forma de ascetismo, de um celibato laico, etc., foi visto e avaliado por muitos contemporâneos dos aristotélicos radicais como ameaça à fé, concorrente ao ideal estabelecido da vida monástica. As ideias dos aristotélicos radicais, consideradas pela ortodoxia como um saber herético baseado em Avernois, surgiram entre os ocidentais latinos a partir da entrada e leitura das obras de Aristóteles, especialmente com o surgimento das obras ético-políticas e metafísicas. Na medida em que os estudos dos diversos escritos aristotélicos eram incorporados ao programa de ensino da Faculdade de Artes, em pleno século XIII, mesmo contrariando as determinações da ortodoxia e do poder espiritual, tornava-se cada vez mais saliente uma corrente de pensamento orientada, no ensino, a separar, metodologicamente, as discussões ético-morais de natureza exclusivamente filosófica (isto é, fundamentadas na metafísica aristotélica) das questões de Teologia moral, reivindicadas pelos teólogos cristãos (fundada na metafísica da Doutrina Sagrada).

Por muito tempo, a Idade Média foi vista como o período da humanidade em que imperou o sacrifício do intelecto. No entanto, os mestres da Faculdade de Artes de Paris não sacrificaram as exigências éticas do pensamento, pois transformaram em moral a própria necessidade do pensar, sem reduzir o homem à visão de microcosmos dos gregos e sem abandonar o ideal dos primeiros cristãos de o homem tornar-se semelhante a Deus. Eles assumiram a interpretação da ética aristotélica como o ideal de uma vida ativa, na medida em que essa concebe a vida filosófica como o paradigma da vida humana, completa, última e feliz já neste mundo. Eles foram acusados de se colocar

contra a Teologia cristã e, por extensão, ao modo de educar cristão, o qual defende que, sem o auxílio da graça divina, o homem não pode chegar a atingir a sua felicidade plena somente pelo esforço pessoal em realizar a sua essência. Para o teólogo, a felicidade é possível apenas na vida eterna ou, na melhor das hipóteses, só é possível alcançar uma vida humana feliz do tipo propedêutica à *beatitudo* celeste. O próprio Tomás de Aquino distingue, ao tentar conciliar a Filosofia aristotélica com a doutrina cristã, entre uma *felicidade imperfeita* [*felicitas*] nesta vida e uma *felicidade perfeita* [*beatitudo*], atingível somente na vida eterna. Entretanto, parece que foi Alberto Magno (1206-1280 d.C.), a partir do conhecimento da Filosofia aristotélica e da árabe, quem introduziu, no pensamento cristão ocidental, a possibilidade do ideal filosófico como digno de atingir a felicidade terrena.

O forte confronto doutrinal entre os defensores do fim natural e do fim sobrenatural na fundamentação e legitimação argumentativas em torno da finalidade última está diretamente ligado à possibilidade de fundamentar, filosoficamente, ou não, o caráter final (e daí superior), legitimando o direito de poder conduzir todos os homens ao seu fim último. Apesar das 219 (a partir de estudos recentes poderiam ser 220) teses condenadas de 1277, entre as quais as que transformavam a Filosofia aristotélica na melhor atividade humana e a única forma de saber, essas ideias dos aristotélicos radicais vão prosperar como orientação modelar de vida na dedicação plena ao saber e ao conhecimento, sempre pelo viés da razão natural.

A proposta aqui é, a partir do pensamento desses filósofos, rediscutir a ideia de uma ética (e ao mesmo tempo um modo de vida) baseada na busca da felicidade humana terrena fundada no processo antropológico-metafísico aristotélico da *theoria*. No entanto, não parece ser uma felicidade fechada única e exclusivamente sobre o modelo do filósofo que só contempla as coisas mais sublimes e divinas, deixando de lado a vida prática. Independentemente de qual contexto, no âmbito da finitude humana, é preciso ressaltar a função pedagógica da especulação, o exercício do filosofar próprio do ser humano, como a atividade possibilitadora e fundante de uma racionalidade autônoma, libertadora, disponível e possível a todos aqueles que se empenham para tal conquista, otimizando uma forma de viver melhor e atuar competentemente pela racionalidade nas questões simples e complexas da vida humana.

O confronto entre ideias díspares, especialmente de contextos culturais e históricos diversos, exige um cuidado técnico-conceitual para evitar falhas interpretativas que comprometam a compreensão razoável da temática. Qualquer tentativa de confrontar propostas diferentes com múltiplas interfaces é sempre um bom caminho para renovar as discussões filosóficas. O filosofar

requer o diálogo crítico e a explicitação filosófica dos conceitos de modo preciso. A discussão em torno do conceito de felicidade, de Filosofia e de ensino permite tratar velhas questões que sempre acompanharam a evolução humana e que fazem parte do nosso cotidiano. Como seres finitos e imperfeitos, a busca por respostas e uma melhor compreensão de nossa condição existencial justifica a tentativa, sempre renovada (como mostra Sígier de Brabante) de colocar em pauta, novamente, as ideias já tematizadas, questionar, mesmo quando a dúvida e o erro parecem não mais existir ou que foram abafados sob o manto da crença ou da autoridade. Somos seres históricos, que, na busca de uma formação mais completa, aprendemos continuamente com os próprios erros, entendendo, assim, melhor o presente ao compreendermos o passado.

Nesse sentido, parece imprescindível investigar o tipo de racionalidade sustentado pelos filósofos em questão, especialmente em Sígier, quando trata da distinção entre metafísica e Teologia, como exemplo de atitude filosófica e de atitude crítica ante o *status quo* presente no ambiente universitário. A maneira de conceber a metafísica, como parte da Filosofia, demarca a diferença com a Teologia e permite compreender o ideal ético assumido. Desse modo, possibilita-se aos estudiosos e iniciantes em Filosofia não só para aqueles que estudam a Filosofia medieval, uma abordagem acompanhada de textos traduzidos sobre esse importante tema. A escassez de literatura comentada em língua portuguesa sobre esses três filósofos em questão (Sígier de Brabante, Boécio de Dácia e Tiago de Pistoia) por si justifica tal empreendimento. O ideal ético defendido por eles como atitude metodológica e, portanto, modo específico de filosofar, de fundamentar e justificar (mesmo transposto para outros contextos como o atual) se mantém vivo, culturalmente relevante e necessário, sobretudo no ensino de Filosofia.

Como uma das questões de fundo, cabe indagar: se a consideração da felicidade como contemplação [*contemplatio*] ou como ação, atividade [*operatio*], é decorrente da pura e simples retomada da *Ética Nicomaqueia*, de Aristóteles, ou se a ênfase no viés operatório, contrapondo-se ao viés tradicional substancialista ou essencialista (que coloca a felicidade na pura contemplação de Deus, plenamente possível somente no mundo celeste), é motivada por outros fatores, como a tensão e os embates no meio filosófico-teológico da Faculdade de Artes? Parece que a preocupação dos “artistas” (assim eram chamados os professores de Filosofia da Faculdade de Artes da Universidade de Paris, antes mesmo de existir como Faculdade de Filosofia) é a de reforçar a teoria metafísico-ética e a argumentação filosófica. Isto se tornava possível aproveitando a entrada maciça dos escritos aristotélicos no Ocidente

e as diversas traduções e comentários e, assim, fortalecia suas posições como profissionais de Filosofia, como professores dedicados ao ensino de Filosofia diante do conservadorismo dos teólogos na universidade.

Contribuindo para a consolidação institucional da universidade, esses intelectuais filósofos tinham plena consciência de seus limites e compromissos. Embora pensando primeiramente como qualquer cristão da escolástica, eles acreditavam que era possível e razoável defender um ideal ético de formação dos cristãos, a partir dos fundamentos metafísicos e éticos aristotélicos, assentado também na prática das virtudes políticas, colocando a *felicidade* de uma vida ativa [*felicitas*] ao alcance terreno de todos. Essa ideia de universalidade só se constituiria se todos fizessem uso da razão, do intelecto, para conhecer e realizar, a partir da experiência e pelo pensar crítico, as potencialidades humanas, embora seguir os preceitos de uma vida virtuosa cristã, conforme a moral do Evangelho e da Igreja, fosse condição aceita para uma vida bem-aventurada no futuro celeste.

A pretensão, naquele tempo em que filosofar era buscar compreender Aristóteles, não revela, no fundo, apenas posições restritivas, ocasionais e estratégicas diante das tensões e dos embates sobre o tipo de vida ideal diante dos teólogos no ambiente do ensino universitário. De modo geral, parece que o intelectualismo ético dos aristotélicos radicais corresponde às ideias de Aristóteles presentes nas obras, apesar das diversas interpretações que tinham sido feitas pelos comentaristas do período tardo-antigo e os da Filosofia árabe. Mas ocorre o mesmo com relação à interpretação assumida de *felicidade* ou *vida bem-sucedida* aristotélica, na medida em que pretende recuperar o sentido de *eudaimonia* como atividade ou operação [*operatio*] própria de uma forma de vida humana concreta diante da tradição cristã de uma *felicitas* substancialista e mesmo transcendente? Tal sentido de felicidade parece fornecer suporte para o surgimento de uma vida de ação, de engajamento ético-político [*vita ativa*], não só no âmbito do homem, mas também no da comunidade de cidadãos, da cidade [*civitas*], em que o ideal ético encontra-se na atividade e no gozo dos prazeres intelectuais próprio dos filósofos e possível ainda neste mundo, porém, com evidentes consequências nos campos teológico, antropológico e político-educacional.

Ademais, é possível perceber que essa atitude metodológica diante da verdade reivindica e possibilita a autonomia do sujeito, não apenas no que tange a um pensar livre e próprio da *theoria*, mas na própria esfera das decisões e das ações humanas [*práxis*]. Pode-se afirmar que, de certo modo, essa posição filosófica, além de fundar, demarcar e justificar claramente o âmbito do poder temporal e do espiritual e a discutida relação entre fé e razão, coloca as estacas

de um modo de ser, de agir e de educar que surgirá aos poucos e será construído posteriormente pelos autores do século XIV em diante.

A intenção aqui é analisar de que modo e em que medida Síger de Brabante (c.1240-1280/84), Boécio de Dácia (primeira metade do século XIII – após 1280) e Tiago de Pistoia (anos de nascimento e morte desconhecidos, provavelmente circulou em Bolonha, a partir de 1270) interpretaram, cada um a seu modo, a ética aristotélica; tendo como núcleo comum a ideia de *felicidade* [*eudaimonia*] como modo de vida contemplativa, caracterizando-se, fundamentalmente, como uma felicidade do pensar, “felicidade mental”, porém com aplicações na vida prática. O contraponto com a concepção então hegemônica da *beatitudo* agostiniana ou mesmo diante da proposta filosófico-teológica tomasiana, calcada nas felicidades *imperfeita* e *perfeita*, conhecida por Síger nas polêmicas discussões realizadas com Tomás de Aquino, estará implícita e, ocasionalmente, mencionada. Para evitar mal-entendidos, deve-se lembrar de que a chave de leitura tomasiana da *eudaimonia* – pela via da perfeição na adequação ao horizonte cristão – não é ignorada, porém não parece ser boa estratégia usá-la como referência para entender o modo como os aristotélicos radicais entendem Aristóteles. Na perspectiva desses e com Aristóteles, a *eudaimonia* aristotélica é perfeita e o é segundo a via filosófica e a essa limitada; mas sendo eles também cristãos, tal *perfeição* é relativizada se medida com aquela *felicidade* [*beatitudo*] visada e possível pela Teologia cristã, que é absolutamente perfeita porque transcendente, e divina. Mas dessa possibilidade transcendente pela via da Sagrada Escritura, eles não pretenderam tratar, assim como Aristóteles também não tratou.

Mais especificamente, a tese será constituída de três núcleos articulados entre si e girando em torno do conceito *felicitas*: i) a posição filosófica defendida por Síger de Brabante a partir dos termos *simpliciter* (verdade ou princípio de valor absoluto) e *secundum quid* (verdade ou princípio de valor relativo) na fundamentação e distinção filosóficas por ele realizada entre Metafísica e Teologia. A concepção de Filosofia defendida por ele parece permitir uma avaliação adequada e justa da real intenção de sua proposta filosófica. A partir de algumas passagens de textos fornecidos por Agostinho Nifo, mesmo que haja dúvidas sobre a confiabilidade dessa fonte, tentaremos considerar se tal concepção de felicidade é coerente ou não com o pensamento do filósofo de Brabante; ii) as ideias de Boécio de Dácia e de Tiago de Pistoia, respectivamente, na obra *Sobre o Bem Supremo* [*De summo Bono*] e na obra *Questões discutidas sobre a felicidade* [*Quaestio disputata de felicitate*], visando a determinar as suas posições filosóficas dentro do contexto interpretativo dos “averroístas” e

do tipo de interpretação da ética aristotélica. Tudo isso em torno do ideal de felicidade (pelo viés da *contemplatio* ou pelo viés da *operatio*), analisando, assim, o alcance da pretensão de ensinar Filosofia retomando fielmente os conceitos aristotélicos. Também procuraremos compreender as razões ou motivações de ambos os filósofos ao preferir a concepção aristotélica de *eudaimonia* e as diferenças entre si. Aqui, parece decisivo o lugar reservado aos conceitos *philosophari* [filosofar] e *operatio* [atividade], estreitamente relacionados com a noção de *felicitas*, pressuposta na figura do filósofo ou naqueles homens que se dispõem a filosofar. E, na mesma linha sigeriana, a consideração da Filosofia aristotélica como ferramenta conceitual e metodológica e não como simples argumento de autoridade ou de uma simples tomada de posição *com* Aristóteles na justificação do filosofar contra ou a favor das argumentações teológicas; iii) a abordagem atual do pensamento dos aristotélicos radicais, evidentemente na perspectiva da metafísica greco-medieval, procurando evitar, repetir os erros da historiografia e refutar interpretações equivocadas de catalogar tal movimento de “averroísmo ético” ou como as interpretações realizadas inicialmente por Hadot (1981, 1993) e por Domanski (1996) – embora posteriormente por eles corrigidas –, os quais catalogaram a posição dos aristotélicos radicais como simples retomada da concepção antiga de Filosofia com um viés meramente teórico, desconsiderando-a como uma nova forma de vida, aquela do intelectual filósofo que, como movimento, sustenta a prática intelectual autônoma nem sempre em sintonia com o modelo da *sabedoria cristã*.

Para responder a essas e a outras possíveis questões, é preciso adotar um duplo procedimento histórico-sistemático considerando e confrontando os textos, o contexto entre paradigmas diferentes e as tensões existentes no ambiente do século XIII. Esse duplo procedimento deve ser abordado argumentativamente no intuito de tentar analisar e interpretar as ideias assumidas pelos medievais nas suas leituras, especialmente de Aristóteles, direta ou indiretamente pelas diferentes fontes interpretativas, a partir de categorias filosóficas de um mundo cultural distinto, que, certamente, não ficaram isentas da parcialidade hermenêutica de cada intérprete. Cabe ressaltar que não se trata de falar *com* os aristotélicos radicais, mas de analisá-los criticamente, no sentido de testar suas premissas e evidenciar suas dessemelhanças a partir dos pressupostos da Filosofia aristotélica, sem descontextualizá-los. Avaliar os limites dessas ideias filosóficas é uma forma de atualizar os conceitos presentes nelas.

No primeiro capítulo, serão tratados temas como a questão do estatuto teórico-prático do fazer filosófico no contexto do “averroísmo”, algumas considerações sobre a Filosofia como saber teórico e os desdobramentos da

noção de metafísica. Na sequência, sem passar pelas tradicionais abordagens do pensamento de filósofos-teólogos como Boaventura e Tomás de Aquino, será proposto um recorte para caracterizar o contexto, o cenário do ambiente parisiense, optando por apresentar a divisão entre Filosofia e Teologia no modelo de classificação das ciências, realizada por um dos tradutores de Toledo, Domingos Gundissalvo. Além disso, será apresentada uma análise parcial do esquema fornecido pelo importante *Guia dos estudantes* e, ainda, uma breve exposição do primado da ética na perspectiva de Rogério Bacon (1214/20-1292/4). O capítulo é concluído com algumas considerações mais detalhadas sobre a historiografia filosófica medieval e as características do chamado “averroísmo”, isto é, aristotelismo radical.

Em seguida, o segundo capítulo estará centrado na posição filosófica e na possível ideia de felicidade de Siger de Brabante. Primeiramente, analisa-se como Siger (seguindo os passos de Tomás de Aquino) demarca filosoficamente, a seu modo e chegando a conclusões diferentes, os limites da metafísica, bem como da radicalidade dessa como fundamento e condição para alcançar a felicidade. Posteriormente, parte-se da ideia de uma ética fundada unicamente na razão para uma breve exposição da possível concepção sigeriana de felicidade. Nesse último item, somente foi possível expor algumas das ditas ideias sigerianas sobre a felicidade via passagens dos textos de Agostinho Nifo (c.1473-1538/45) – inéditos em português –, pois a suposta obra sigeriana *Livro sobre a felicidade* [*Liber de felicitate*] até hoje não foi encontrada. Sem entrar no mérito da honestidade do escrito de Nifo, e diante de nosso propósito, o resultado indica certa incompatibilidade entre o conhecimento que leva à felicidade pela via da razão natural e o conhecimento das substâncias separadas e de Deus pela doutrina da *copulatio*, porém, não propriamente, contradição com o projeto sigeriano de Filosofia.

Finalmente, no terceiro e último capítulo, serão analisados dois pequenos tratados sobre a felicidade. *O Bem Supremo* [*De summo Bono*], de Boécio de Dácia, pode ser considerado como um explícito manifesto da vida e profissão de filósofo como modelo ético. A exposição da argumentação da posição boeciana vem acompanhada de algumas considerações recentes de estudiosos que indicam a necessidade de melhor reavaliar interpretações que ainda vingam entre os leitores não especialistas do período. De certo modo e, em linhas gerais, a *Quaestio disputata de felicitate*, de Tiago de Pistoia, segue, em parte, o mesmo caminho da obra boeciana, apesar de haver diversas diferenças, como, por exemplo, a de não reduzir a possibilidade de ser feliz exclusivamente ao filósofo de profissão. A obra é uma das provas da propagação desse ideal de felicidade dos aristotélicos radicais em ambientes fora de Paris. Também

aparece claramente a identificação da felicidade com o conhecimento das substâncias separadas e de Deus, sem apelar para o recurso da *copulatio*, conhecendo apenas até onde o intelecto humano, com a ajuda das funções corporais, pode alcançar nesta vida. O último item a ser tratado apresenta algumas implicações na vida prática das posições teóricas assumidas pelos aristotélicos radicais ao ponto de defender um tipo de *ascetismo* filosófico.

Em suma, basicamente, os medievais acreditavam num ideal de felicidade do tipo intelectual ou do espírito adaptado à mente de um crente de fé religiosa. No entanto, quando procuravam esclarecer as perguntas *onde* e *como* alcançar tal condição de vida feliz, as dificuldades e as divergências ficavam explícitas, contribuindo para uma pluralidade de discursos sobre a felicidade. A complexidade das posições e a influência duradoura que teve o ideal de felicidade intelectual, avançando até o século XV (entre “averroístas” ou não) e as suas múltiplas respostas (ainda não de todo investigadas adequadamente nos estudos de Filosofia medieval) fornecem motivação para novas investigações.

Capítulo 1



O estatuto teórico-prático do filosofar no contexto do “averroísmo”

Entre as proposições condenadas pelo Bispo Estevão Tempier, em 7 de março de 1277, através de sua *Carta escrita pelo bispo Estevão de Paris em 1277* [*Epistola scripta a Stephano episcopo parisiensi anno 1277*], encontram-se algumas teses que dizem respeito ao estatuto da Filosofia. São sete teses, destacadas das demais teses por Mandonnet e Hissette, que dizem respeito à Filosofia, as quais fazem referência direta ao ideal do exercício filosófico como a melhor condição de vida possível ao homem, identificada como uma forma de felicidade ou beatitude terrena. Na ordem dada por Mandonnet, são:

Não existe estado mais sublime do que o de dedicar-se à Filosofia.

Os sábios do mundo são somente os filósofos.

É necessário que o homem se fundamente em princípios evidentes por si, se deseja ter certeza de uma conclusão. – Erro, porque a tese fala em geral, quer da certeza da apreensão, quer da de adesão [pela fé].

Não se deve crer a não ser naquilo que é evidente por si mesmo, ou naquilo que pode ser explicado através do que é evidente por si mesmo.

O homem não deve contentar-se com a autoridade quando quer ter certeza em alguma questão.

Não há nenhuma questão, disputável pela razão, que o filósofo não deva disputar e decidir, porque a argumentação é tomada das coisas. É a Filosofia, segundo suas diversas partes, deve examinar todas as coisas.

Excetuando as disciplinas filosóficas, todas as demais ciências não são necessárias, a não ser pelo costume dos homens.¹

Essas ideias eram atribuídas a um grupo de mestres da Faculdade de Artes da Universidade de Paris, os quais foram os protagonistas dos acalorados debates com os mestres da Faculdade de Teologia. A primeira tese censurada é um bom exemplo daquilo que saltava aos olhos dos censores: a concepção naturalista da vida humana sustentada por Aristóteles (*Ética a Nicômaco* X, 7, 1177 a-b), sendo a atividade contemplativa do filósofo a mais elevada forma do agir humano. A consideração da superioridade da ordem sobrenatural do cristianismo sobre a ordem natural das reflexões aristotélicas era inegociável na ótica das autoridades eclesiásticas.

Já as primeiras linhas do prefácio no decreto das 219 teses condenadas são suficientemente significativas para perceber o clima de conflito e de ideias como a suposta “doutrina da dupla verdade”. Declara solenemente Tempier:

Um relatório elaborado por pessoas eminentes e sérias, animadas por um zelo ardente pela fé, nos fez saber que em Paris, certos estudiosos da Faculdade de Artes, excedendo os limites da sua própria Faculdade, ousam expor e a sustentar em suas escolas erros manifestos e execráveis, ou melhor, de mentiras e de falsos devaneios, arrolados nas fichas anexadas à presente carta. [...] Pois dizem que **as proposições que eles mesmos sustentam são verdadeiras segundo a Filosofia, mas**

¹ HISSETTE, R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain/Paris: Publications Universitaires; Vauder-Oyez, 1997, p. 15-27. “Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae (40); Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum (154); Quod ad hoc quod homo habeat aliquam certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. – Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhaesionis loquitur (151); Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarat (37); Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius quaestionis (150); Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes (145); Quod omnes scientiae non sunt necessariae, praeter philosophicas disciplinas, et quod non sunt necessariae, nisi propter consuetudinem hominum (24).” Trad. de Luis A. De Boni. (DE BONI, L. A. *Filosofia medieval*: textos. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 272.

não segundo a fé católica, como se se tratasse de duas verdades contrárias entre si.²

Os verdadeiros motivos, o alvo principal e a hermenêutica dessas e das demais teses condenadas foram exaustivamente investigados pela historiografia filosófica³ e não cabe aqui retomá-los.

Uma breve reconstituição do contexto filosófico-teológico do século XIII, das interpretações historiográficas em torno do chamado “averroísmo”, do ambiente e de como a Filosofia foi concebida pelos medievais é, porém, fundamental para uma análise dos possíveis textos “averroístas”, que serão estudados nesta investigação. Na verdade, uma identificação mais completa do estatuto teórico do fazer filosófico da fase dita fértil do pensamento medieval depende, diretamente, da análise dos principais textos do período. As sete teses, mencionadas acima, somadas às demais teses são, de certo modo, resultado, embora representem uma pequena parte desse complexo mosaico que foi a Filosofia Escolástica. É oportuno alertar que o *Syllabus* de 1277 não visava exclusivamente às doutrinas aristotélicas, mas, também, a outras correntes de pensamento da época, como, por exemplo, a doutrina do amor cortês cada vez mais difundido socialmente.

A tradição do pensamento cristão no Ocidente foi construindo, durante séculos, um amplo conjunto de conhecimentos identificados como *sabedoria cristã*, a partir das diversas concepções, de explicações de mundo [*explicatio mundi*], substancialmente de teor neoplatônico-

² Ibid., p. 13. “Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus propriae facultatis limites excedentes quosdam manifestos et exsecrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedula, praesentibus his annexo [...]. Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates.” O destaque é nosso.

³ Não poucas vezes estudos sobre a relação entre Filosofia e Teologia, no século XIII, ficaram em demasia concentrados sobre as condenações, deixando de lado outras variáveis importantes. A supervalorização das condenações levou a exageros hermenêuticos como o caso de Pierre Duhem que viu nas condenações de 1277 o ato de nascimento da ciência moderna. Nesse sentido, mais razoável é a postura de Alain de Libera que vê nas censuras o ato de nascimento do ideal filosófico. Entretanto, não dá para desconsiderar que a crescente tendência de separação da Filosofia em relação à Teologia favoreceu a laicização do saber e a abertura para perspectivas metodológicas novas e de explicações racionais baseadas unicamente na confiança dos sentidos (método experimental) e no alcance da razão lógico-matemática.

agostiniano. O modo de o pensamento cristão entender a realidade exigia que a reflexão filosófica sobre o mundo devesse coincidir com os dados revelados pelas Escrituras Sagradas. O ser humano, como ser criado e dotado de razão pertencia a uma ordem constituída, tendo uma origem divina e uma finalidade preestabelecida e regida pela providência divina. O homem, como *natura lapsa* deveria recuperar o seu lugar perdido no paraíso adâmico por decisão de sua vontade livre e pelo merecido esforço e, é claro, pelo dom da graça divina.

Como criatura de Deus, o ser humano foi feito à sua imagem e semelhança, dotado de razão e vontade, possuidor do livre-arbítrio. Pelo domínio do querer, o ser humano pode fazer uso errado, ou mau uso de sua liberdade. Por vontade divina, o homem é constituído de uma alma racional unida a um corpo mortal e terreno; é pelo pecado que o homem afastou-se de seu Criador e, desse modo, seu retorno ao Pai, sua reconciliação só será possível pela mediação de Cristo. Na fé, na esperança e no amor, o ser humano foi convidado a contemplar Deus na vida depois da morte, alcançando, assim, a felicidade perfeita [*beatitudo*]. Em síntese, especialmente no primeiro milênio, para ser cristão, exigia-se muita fé, com ou sem a ajuda de argumentos de razão, e ter como pressuposto basilar a crença em Deus Criador, a imortalidade na outra vida e na mensagem de Jesus Cristo como o melhor e mais sábio dos homens e verdadeiro filho de Deus.

Embora os pensadores medievais, desde a Patrística e durante toda a Escolástica, fossem na sua maioria teólogos preocupados com a missão da Igreja e eles tivessem um conjunto de pressupostos (a crença na imortalidade da alma, a ressurreição dos corpos, a vida eterna, o Deus Criador, o dom da graça), não se limitaram a repetir os textos sagrados. Na verdade, alguns construíram verdadeiros sistemas filosóficos a partir das evidências da revelação e do corpo doutrinal elaborado pelos primeiros pensadores cristãos do período tardo-antigo, quando a Teologia ainda não era uma disciplina científica. Tendo por base conceitual a grande sistematização filosófico-doutrinal (a partir da Escritura Sagrada e das ideias neoplatônicas) elaborada e fornecida por Agostinho e demais padres da Igreja e, posteriormente, compendiadas nas *Sentenças*, de Pedro Lombardo (c.1100-1160), os medievais trataram velhos e novos temas de modo original. Com a entrada das obras de Aristóteles (a partir do século XII), o modelo agostiniano ficou abalado e deixou gradualmente de ser a unidade e a hegemonia da sabedoria cristã. Diante de um cenário

tão complexo, o ponto de partida será de que não é possível identificar o *status* da Filosofia sem considerar a sua relação de convivência com o saber teológico.

Com o escopo de tentar compreender melhor o estatuto do filosofar e o surgimento do “averroísmo”, a seguir, a Filosofia será tematizada: na dimensão do saber teórico; como metafísica e seus desdobramentos; sua relação a partir da constituição da Teologia como ciência, ou “científica”, e alguns modelos de divisão dos saberes; o primado da ética e não da metafísica indica nova possibilidade; e, finalmente, aspectos da historiografia e das características do “averroísmo”.

1 A Filosofia como saber teórico

Na esteira da tradição dos Padres da Igreja, os medievais assumiram, até o século XII, uma atitude dupla diante da Filosofia. A Filosofia não era vista como uma disciplina claramente definida e determinada como as demais disciplinas dentro do esquema das artes liberais, restringida ao domínio de uma delas: dialética (ou lógica). No âmbito intelectual, a finalidade da Filosofia era a busca da verdade e a justificação de um saber verdadeiro sobre a realidade da vida cristã em perfeita sintonia com o Evangelho, sem motivações teoréticas. Por sua vez, o âmbito prático primeiramente constituía-se no modo de vida religiosa, em que o monge espelhava-se no exemplo de Cristo e, quando necessário, buscava justificar ou reforçar a sua fé nas elaborações da mensagem bíblica dos Padres Apostólicos e nas ideias de figuras, tais como: os Apologistas gregos de influência platônico-neoplatônica; Pseudo-Dionísio Areopagita (V-VI d.C) e Máximo o Confessor (579/580-662), ambos também de influência neoplatônica; João Damasceno (primeira metade do século VIII) com influências de Platão e de Aristóteles; e entre os latinos especialmente a marcante produção de Aurélio Agostinho (354-430). Então, a Filosofia era entendida como uma atividade intelectual com finalidade e aplicação prática que visava a auxiliar a crença na religião, nas questões existenciais e na busca da salvação, isto é, o filosofar na fé. A Filosofia ajudava e reforçava a fé, contribuía para explicar e consolidar as virtudes cristãs (cardeais e teologais) e o próprio ideal de vida cristã. Apenas uma parte da produção filosófica grega era aproveitada, sem reivindicar o ideal ético do homem prudente e virtuoso da *pólis* grega; e, muito menos, a finalidade teorética do “contemplar por contemplar” de parte da faculdade racional da alma, tarefa exclusiva da virtude intelectual

da sabedoria teórica [*sophia*] própria da vida de filósofo. Os medievais não viam a atividade filosófica com preocupação teórica, exceto um pequeno grupo de mestres da Faculdade de Artes da Universidade de Paris nos meados do século XIII e, posteriormente, em Universidades italianas como as de Pádua e Bolonha.

Mas havia disponível, primeiro no mundo árabe-judaico e depois no latino e aos pouco permeando todo o contexto da *Lebenswelt* [mundo da vida], um saber muito mais poderoso e confiável aos olhos dos crentes medievais. Esse saber proveniente da Filosofia grega que a sabedoria salvífica do cristianismo havia vencido, mas também em parte gradualmente assimilado, fornecia os critérios de valoração moral de todas as atividades humanas: havia uma Filosofia aberta à Revelação, aceita como verdadeira e útil para a fé religiosa, e uma outra Filosofia de abordagem teórica de busca do saber pelo saber, fundada no orgulho intelectual, na confiança nas capacidades da razão natural, portanto longe da graça divina e, por isso mesmo, condenada por estar impregnada de erro e falsidade. Essa era a opinião da maioria dos teólogos do cristianismo que buscaram sistematizar a Filosofia reduzindo-a a um todo único que explicava e justificava a Revelação. No entanto, é válido lembrar a abordagem plenamente filosófica do *De consolatione philosophiae*, de Severino Boécio (480-524 d. C.) ou ainda, no início da era cristã, a resposta às críticas do filósofo pagão Celso contra a mensagem cristã, feitas no *Contra Celso*, por Orígenes (185-253).

O modo como a Filosofia foi assumida pelos cristãos medievais é algo muito complexo, e qualquer tentativa passa primeiro pela questão da periodização histórica da Idade Média. Basta verificar a história do termo *philosophia* durante o medievo para perceber isso.⁴ Em muitos textos dos séculos XII e XIII, desenha-se com nitidez uma concepção de Filosofia diferente dos séculos anteriores (período da Patrística) e mesmo no próprio período da Escolástica. Por exemplo, a abordagem metodológica da *ratio anselmi* sem usar o termo *philosophia* feita pelo maior filósofo do século XI, Anselmo de Aosta.⁵ Também o modo como

⁴ Cf. PORTALUPI, Enzo. *Spirituales et animales philosophi: Remarques sur le concept de la philosophie aux XIIe-XIIIe siècles. Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen. *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, 1998. p. 482-489.

⁵ Sobre a *ratio anselmi*, vide o interessante trabalho de VASCONCELLOS, Manoel L. C. *Fides ratio auctoritas: o esforço dialético no "Monologion" de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

a Filosofia foi concebida na Europa continental diante da concepção filosófica da tradição da Ilha (Inglaterra-Irlanda) é diferente e ultrapassa essas fronteiras se comparadas, ao seu tempo e lugar, dentro das três grandes tradições religiosas monoteístas que constituíram a cultura filosófica do medievo.

A própria abordagem teológica passará a ser *theologia christiana* ao ser concebida como síntese da doutrina cristã e não mais o sentido de *Teologia* (como parte da metafísica) dado por Aristóteles e de *Teologia* (como totalidade da metafísica) dado pelo neoplatonismo. Com a entrada no Ocidente latino dos escritos de Aristóteles, em torno do século XIII, a Filosofia torna-se, cada vez mais, uma disciplina independente, autônoma em relação à abrangência e ao domínio da Teologia recém constituída como ciência e, também, diferente da forma como Agostinho entendeu a Filosofia. Em geral, é relativamente bem-conhecida a história da relação de oposição ou harmonia entre ambas as disciplinas, com seu desfecho final em Ockham e no fim da Idade Média.

Desse modo, o problema da relação entre a ética aristotélica e a ética cristã durante a escolástica é complexo. Tal complexidade começou desde Agostinho que, juntamente com a maioria dos autores da Patrística, tomaram o que podia ser aproveitado da Filosofia de Platão, do platonismo, do neoplatonismo e do estoicismo, como fontes mais próximas do cristianismo. Na Escolástica, porém, a complexidade aumenta na medida em que a leitura e os comentários dos textos aristotélicos ganham o recurso interpretativo de um filósofo, isto é, o que um comentador não cristão como Averróis tinha dado do pensamento de Aristóteles. O próprio Tomás de Aquino escreveu comentários a Aristóteles nos debates acalorados com os professores da Faculdade de Artes, os chamados “seguidores de Averróis”, em torno da possibilidade de uma leitura “cristã” do Estagirita. Enquanto Agostinho tratou a questão da beatitude por um viés existencial, usando Cícero (106-43 a.C.) e Plotino como fontes filosóficas principais subordinadas à sabedoria do Evangelho, Tomás de Aquino segue o caminho da especulação mais propriamente filosófica, afinando o passo com Aristóteles e revendo, entre outras coisas, a problemática questão agostiniana do desejo, embora se mantenha dentro da moldura da doutrina cristã. No entanto, esse tipo de enquadramento não deixa de ser problemático, por exemplo, se percorrido integralmente todo o percurso intelectual tomasiano a partir da sua concepção fundamental

de “ânsia natural por saber”, como propõe Aersten,⁶ torna-se possível interpretá-lo resgatando uma abordagem de um Tomás de coloração platônica.

Por outro lado, os jovens mestres liam a *Ética Nicomaqueia* – conhecida em sua totalidade somente pelas traduções de Roberto Grosseteste (c.1168-1253) e acompanhada de antigos comentários, como os de Eustrácio (c.110 d.C.) – com muito entusiasmo teórico, optando por ressaltar a separação entre a busca racional e a mensagem revelada. Já Alberto Magno indicava duas vias legítimas sobre esta questão: defender a estreita conexão entre a doutrina dos filósofos e a doutrina cristã ou a radical separação entre ambas. Ao defender essa segunda opção, a da radical separação, os *mestres das artes* (aristotélicos radicais) alimentam o ideal filosófico junto com o forte desejo de saber orientado às discussões ético-morais, no âmbito da razão natural. Diz Bottin: “O modelo ético do qual esses se inspiram não é mais constituído de um homem devoto que une reflexão e reza e eleva ao mesmo tempo a própria mente e os próprios afetos, mas é constituído de um homem que usa a própria razão em todos os campos [de saber], também naqueles tradicionalmente reservados à devoção.”⁷

Embora as universidades medievais tivessem tido o monopólio do saber e tenham sido o principal centro irradiador e propulsor do progresso intelectual, outros centros não universitários espalhados por diferentes lugares da Europa de então, desenvolveram estudos teológicos, filosóficos e científicos não menos importante. É o caso de Abelardo (1079-1142) que contribuiu muito para a gênese dos métodos a serem usados nos estudos nas nascentes universidades. Justamente Abelardo foi o precursor no uso do termo *theologia* como síntese da doutrina cristã, pois, desde o tempo de Agostinho, a *theologia* designava a especulação pagã ou puramente filosófica sobre a divindade.⁸ No entanto, com o nascimento dos *studium generalis*, e daí as *universalis*, as universidades como centro

⁶ Cf. AERSTEN, Jan A. Tomás de Aquino: por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber. In: KOBUSCH, Theo (Org.). *Filósofos da Idade Média*. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 250.

⁷ BOTTIN, Francesco. *Ricerca della felicità e piacere dell'intelletto*: Boezio di Dacia (Il sommo bene), Giacomo da Pistoia (La felicità suprema). Firenze: Nardini, 1989. p. 30.

⁸ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*: Patrística e Escolástica. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 162. v. 2.

de ensino e especialmente de pesquisa, foi a principal causa do “decolar científico” do Ocidente.⁹ E, sem dúvida, o lugar em que se iniciaram os debates que culminaram com a ruptura e separação de dois dos principais saberes da época: Filosofia e Teologia.

Dentro das universidades, a relação docente-discente não era mais entendida como uma relação de amizade e de modo informal movida pela espontaneidade e curiosidade, como ocorreu no ambiente da *pólis* grega e, de certo modo, nos estudos pré-universitários. A relação pedagógica passava por um processo *interativo*, porém, regida por normas e um conjunto de procedimentos cuidadosamente observados. O “método escolástico”, isto é, um de seus modos, a *disputatio*, a discussão regulamentada entre estudantes de diferentes níveis sob a orientação de um mestre, não apenas ouvia e reproduzia conteúdos dos livros, mas produzia novas ideias, nova forma de saber. Ao receber e reelaborar a herança do pensamento antigo, foram se formando diferentes modos de raciocinar, de argumentar, de interpretar. Novos instrumentos e conceitos foram construídos e, ao mesmo tempo, faziam-se distinções de áreas disciplinares, de gêneros literários. Ainda, segundo Bianchi,

a universidade, então, não teve somente um papel de aproximação entre o movimento teológico, o filosófico, o científico e o jurídico tardo-medieval, mas deu vida a uma nova concepção, a um novo “estilo” de razão: a razão como confronto entre razões, como discussão dos argumentos que podem ser demonstrados a favor e contra uma determinada tese; a razão, então, antes de tudo como confronto com a tradição, como discussão das opiniões dos antigos, em uma palavra, a razão como *razão crítica*.¹⁰

Desse modo, a Filosofia começou a ser entendida como um saber teórico durante o medievo, na medida em que a *theologia* passava a ter estatuto próprio como estudo e síntese da doutrina cristã. O caráter ético existente na concepção antiga de Filosofia foi assumido gradualmente pelo âmbito da religiosidade cristã, pelo modo e pelas práticas de vida do autêntico homem cristão. Num primeiro momento,

⁹ BIANCHI, L. *La Filosofia nelle università*. Firenze: La Nuova Italia, 1997. p. 25.

¹⁰ Idem, p. 29.

restou à Filosofia, entendida largamente como um saber de tipo pagão e no interior das sete artes liberais, dar sua contribuição servil para o estudo preparatório e o conhecimento mais aprofundado dos conteúdos da revelação, expostos na Bíblia. Parece haver uma clara separação entre ciência e vida, isto é, o fazer teórico não é mais identificado como uma prática de vida, como nos moldes da Filosofia de Agostinho e muito menos como uma busca desinteressada do saber pelo saber do filósofo grego.

Nessa linha de interpretação, Wieland caracteriza o tipo de felicidade decorrente das concepções filosóficas medievais do fim último do homem de dois modos: da Patrística até o século XII, a felicidade é do tipo *substancialista*; e, a partir da segunda metade do século XIII, a concepção do aristotelismo radical é de uma felicidade *operativa*.¹¹ No caso desta última, Domanski não é feliz ao catalogá-la, no seu quadro conceitual-interpretativo de *escolástica*, como uma das “tendências não escolásticas” pelo fato de que esta teria sido uma posição filosófica que recusava ser simplesmente teórica e propedêutica.¹² Ora, a posição filosófica e o ideal de felicidade de “averroístas” como Siger de Brabante e Boécio de Dácia, não podem ser adequadamente compreendidos inserindo-os nas molduras excludentes: teórica ou prática. A *ancillaridade* da Filosofia não pode ser medida por seu uso teórico, por ser uma ciência teórica, pois a evolução, no sentido teórico, caracteriza tanto a Filosofia quanto a Teologia e, também, as demais disciplinas estudadas nos currículos das universidades medievais. No capítulo terceiro, retornaremos a esta questão da atividade teórico-prática do filósofo.

2 Os desdobramentos da noção de metafísica

Durante o longo período da Idade Média, a Filosofia não foi só entendida como dialética ou lógica, mas, também e principalmente, como metafísica. Como vamos tratar no próximo capítulo, da distinção sigeriana entre metafísica e Teologia, convém resgatar um pouco do

¹¹ Cf. WIELAND, G. Happiness: The perfection of man. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Ed.). *The Cambridge history of later medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 673-686.

¹² Cf. QUINTO, Riccardo. *Scholastica: estoria di un concetto*. Padova: Il Poligrafo, 2001. p. 379. DOMANSKI, J. *La philosophie, théorie ou manière de vivre*. Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance. Fribourg: Ed. Universitaires Fribourg, 1996.

desdobramento histórico-semântico do conceito de *metafísica*. Como há, porém, uma pluralidade e diversidade de tipos de figuras que constituem o mosaico histórico-doutrinal da Teologia e da metafísica, não será possível tratá-lo aqui, senão de modo genérico e entrelinhas.

Polêmicas à parte, com relação à origem e ao significado do termo *metafísica* (*meta*: depois de; *physis*: física) e a elevada complexidade conceitual e composicional da primeira obra com esse título (não usado por Aristóteles), e se considerarmos a fidedignidade do comentador antigo de Aristóteles, Alexandre de Afrodísia (sécs. II-III d.C.), então podemos tentar compreender a distinção aristotélica entre as coisas que são anteriores por si, *por natureza*, entendida como realidade sensível, da nossa experiência, e as que são, em absoluto, como os princípios e as causas, que são condição de inteligibilidade das coisas físicas. Este *real* (usando um termo moderno) repetiu Aristóteles em diversas obras; só o conhecemos primeiramente via experiência sensorial, para, *depois*, chegar às causas e aos princípios. A usual expressão tomista “nada vem à mente que não passe primeiro pelos sentidos” explica de modo simples e claro como Aristóteles dá o primado aos objetos de natureza física, à experiência segundo a ordem natural do processo de conhecimento humano. Isto é, como chegamos, no âmbito teórico, ao conhecimento científico [*episteme*] e ao conhecimento contemplativo [*sophía*]. No entanto, Aristóteles também admite um tipo de conhecimento que vem do intelecto intuitivo [*nous*] sem passar pela percepção, e que nos faz compreender imediatamente o que é um primeiro princípio, como o princípio de não contradição. A tentativa de compreensão e explicação desse tipo de saber tornou-se assunto ao longo da tradição filosófica e virou uma verdadeira aporia, especialmente numa comentada passagem do Livro III, da obra aristotélica *De anima*.

A natureza [*physis*] é o objeto da experiência humana, da realidade sensível, enquanto a metafísica tem por objeto a realidade suprassensível das causas primeiras, as formas inteligíveis, o motor imóvel. Desse modo, vem colocada *depois* da física, segundo a organização dada pelo peripatético Andrônico de Rodes (séc. I a. C.). Independentemente de motivações e detalhes de organização editoriais, é atrelado o sentido: a metafísica é a ciência que estuda aquela realidade que pela ótica humana vem depois das percepções físicas, embora pela constituição natural tal *realidade* seja anterior às determinações empíricas. Pela concepção aristotélica do conhecimento, para que haja ciência de um determinado

gênero de coisas, é preciso que seja possível estabelecer os nexos causais universais e necessários entre essas coisas que o compõem enquanto objeto. Como o ser se diz de múltiplas maneiras, Aristóteles concebe, junto com a teoria da causalidade, as dez categorias para chegar à definição de algo, sendo a *substância* [*ousia*] a principal e o fundamento das demais categorias, com as quais podemos predicar algo do ser. Nesse caso, então, a metafísica é a ciência das causas e dos princípios da substância.

Para os filósofos neoplatônicos – que partiram do paradigma fundado por Platão da distinção e subordinação hierárquica do mundo da experiência sensível ao mundo da ciência do suprassensível, em outras palavras, de um âmbito metafísico – a *metaphysica* não era o que vem *depois* [*metá*], mas o que está *supra*, *sobre* ou de *outro*, pois a identificavam com a *ciência teológica*. Nesse caso, metafísica significa aquela ciência das realidades que estão *acima*, *por sobre* aquelas físicas, é a ciência do suprassensível. Da matéria às hipóstases inteligíveis (alma do mundo e Inteligência) até alcançar o primeiro princípio, o Uno: esse é o esquema unitário do cosmos e a noção de causalidade como emanção, proposto por Plotino. Aqui surge a possibilidade do conhecimento direto das realidades não sensíveis e transcendentais assimiladas e nunca abandonadas no pensamento cristão.

Convém assinalar que, embora Aristóteles não tenha admitido a doutrina da participação platônica, foi o próprio texto de Aristóteles (*Met.* VI 1, 1026a 23-32) que possibilitou esta interpretação neoplatônica: a Filosofia primeira, entendida como “Teologia racional” e, também, como ciência da totalidade do ser (ontologia, como foi cunhada no século XVII por Wolff), estuda aquilo que por natureza é primeiro, o que é imóvel e universal, isto é, “o ente enquanto ente” que por seu *status* é condição de possibilidade de explicar o ser na sua totalidade. O *Timeu* e o Livro X das *Leis*, ambos de Platão, e o Livro XII da *Metafísica*, de Aristóteles, demonstram a existência de uma tradição metafísica como *Teologia sistemática*, que foi incorporada pelo neoplatonismo. Contudo, numa leitura atenta dos 14 livros da *Metafísica* parece que os dois sentidos indicados estão nela presentes, o que possibilita tal exegese consolidada pela tradição filosófica.

Sobre essa duplicidade-unitária de significado do termo *metafísica*, ao analisar a interpretação dada do texto de Aristóteles, Berti é decisivo:

Portanto, em Aristóteles, malgrado a opinião de alguns estudiosos modernos (Natorp, 1888; Jaeger, 1923; Heidegger, 1924-1925; Aubenque, 1962), há perfeita coincidência entre a metafísica como ciência da totalidade do real, isto é, do ente enquanto ente, e a metafísica como ciência do supra-sensível, isto é, do divino, equivale a dizer entre aquela que na idade moderna será chamada ontologia, e aquela que eles mesmos chamavam Teologia. Isso naturalmente não significa, como alguém acreditou (Merlan, 1957 e 1962), que o ente enquanto ente coincide com Deus, porque é diferente o sentido no qual o ente enquanto ente é objeto da metafísica no sentido que é aquilo do qual se procura os princípios e as causas primeiras (*Metaph.* IV 1, 1003 a 31-32), enquanto o segundo, isto é, Deus é objeto da metafísica no sentido que é uma das causas primeiras do ente enquanto ente. (*Metaph.* I 2, 983a 8-9).¹³

Avicena foi o primeiro a introduzir uma distinção essencial entre o sujeito e os objetos da metafísica, que modificou o duplo sentido concebido por Aristóteles.¹⁴ Ele refuta a identificação do sujeito da metafísica com Deus, pois Deus não é o “*subjectum*” – no sentido clássico unitário de “*genos-hypokéimenon*”, isto é, o suporte primeiro, a base causal primeira, o fundamento primeiro onde são colocados os atributos ou predicados do sujeito ou essência e não no sentido moderno de subjetividade, consciência – da metafísica, pela simples razão que não é dado na nossa experiência, nós não temos como fazer a experiência de Deus. Devido à sua imaterialidade, Deus pode ser apenas e tão-somente aquilo que a metafísica procura, investiga [*quaesitum*] metafisicamente. Diz ainda Courtine:

Para que haja ciência, em sentido estrito, é preciso, pois, que o seu sujeito seja preliminarmente “dado”, que o seu próprio *positum* seja preliminarmente posto, isto é, assegurado. Ora, na ciência em questão – Filosofia primeira ou metafísica – Deus não é de fato imediatamente dado: ao invés, ele é procurado e então em primeiro lugar deve ser mostrado ou demonstrado.¹⁵

¹³ BERTI, E. “Metafísica”. In: AA.VV. *La Filosofia*. Torino: Utet, 1995, p. 15.

¹⁴ COURTINE, J-F. *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano: Vita e Pensiero, 1999. p. 19.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

Aqui, o sentido de “demonstrando” é outro, de modo diferente das demais ciências, pois não pode pressupor o *ser Deus*; pode apenas, então, ser tematicamente um objeto de investigação (*quaesitum*), pois “a metafísica é a única ciência que tematiza a questão de Deus, do seu ser e de sua natureza”.¹⁶ As demais ciências são incapazes de estabelecer a existência de Deus. Mas, a dificuldade levantada por Avicena – que está por trás da relação entre metafísica e Teologia – é a de como conciliar que numa mesma ciência (a metafísica) se considere o ente comum e o ente divino. Ou seja, Deus pode ou não ser incluído no interior do sujeito da metafísica, ao nível de ente em geral? Dependendo da solução dada, isto é, compreendendo o primado do sujeito da metafísica pela ordem da perfeição (caminho trilhado principalmente por Tomás de Aquino¹⁷) ou pela ordem da inteligência (posição defendida por Siger de Brabante entre outros), então temos um modo diferente de conceber a metafísica e do tipo de relação com a Teologia e, conseqüentemente, a concepção de *felicitas*.

A versão parafrasesada da *metafísica* de Avicena, conhecida pelos medievais meio século antes do acesso direto do texto de Aristóteles, transforma-a em uma verdadeira disciplina científica, tendo como objeto principal de estudo o “ente enquanto ente”. Boécio havia transmitido no tratado *Sobre a Trindade* que o objeto de estudo da *Metafísica* de Aristóteles restringia-se a investigação da existência divina.

A metafísica entendida como a ciência do ente enquanto ente e, também, como Teologia, não caracterizou apenas a tradição neoplatônica, via Boécio ou não, mas, e por causa dessa, se estendeu e foi aceita na escolástica medieval. Aceita até certo ponto, pois foi tal modo de compreender a metafísica não como ontologia, mas como Teologia dos neoplatônicos que foi duramente condenada, por Tempier e demais teólogos ortodoxos. Boulnois sustenta isso quando se propõe “a retomada e o desenvolvimento da metafísica como disciplina filosófica cuja Teologia exprimiu a necessidade”.¹⁸ Embora não trate dos tipos e variedades de

¹⁶ Idem.

¹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. I, Cap. 1, § 2º. Vide análise de BOULNOIS, O. Le besoin de métaphysique. In: SOLERE, J.-L.; KALUZA, Z. (Org.). *La servante et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*. Paris: Vrin, 2002. p. 76.

¹⁸ BOULNOIS, op. cit., p. 50.

figuras que caracterizam a Teologia e a Filosofia, este estudioso reconstrói e analisa os passos evolutivos da relação entre ambas, a partir de três posições ou soluções: i) “A ‘teológica’ e a Teologia: uma superposição conflituosa”; ii) “A metafísica do princípio e a Teologia: sobreposição e articulação”; iii) “A metafísica transcendental e a Teologia: independência e interdependência”.¹⁹ Finaliza sublinhando “que a cisão entre ciência teológica e metafísica, longe de ser uma reivindicação dos artistas, que tem ao invés um modelo ‘maximalista’ da sabedoria filosófica, é reivindicação da própria Teologia”.²⁰

A concepção de metafísica, que fez história tanto antes como depois da entrada das obras de Aristóteles no Ocidente medieval latino, foi reelaborada em termos neoplatônicos, cristãos e muçulmanos. Não é a metafísica de Aristóteles, mas categorias aristotélico-platônicas aglutinadas com conceitos judaico-cristãos, como as noções de *participação* e de *criação*. Mesmo os conhecidos aristotélicos, como Alberto Magno e Tomás de Aquino – ambos decisivos na nova fase de reelaboração da ontologia gréco-árabe e na Teologia racional cristã, com suas obras *Sobre os nomes divinos [De divinis nominibus]* e *Sobre o ente e a essência [De ente et essentia]* – reelaboraram também a metafísica aristotélica através da noção de *participação*²¹ com importantes contribuições, como a legada “metafísica do Ser” tomasiana, decisiva para uma nova construção filosófica aceita por muitos como “Filosofia cristã”.

Contudo, essa articulação unitária *onto-teo-logia*, a “teologia” dos filósofos (metafísica ou ontologia) e a “teologia” dos teólogos (sacra doutrina), estiveram na base do pensamento escolástico. Só foi possível à Teologia dos teólogos ser entendida como “ciência divina” [*scientia divina*], como *Teologia revelada* com *status* de *scientia* – compreendendo o texto bíblico de *sacra pagina, sacra scriptura, sacra doctrina* – depois da modificação do antigo edifício do saber das artes liberais e da “sistematização” agostiniana do *Sobre a doutrina cristã [De doctrina christiana]*, quando da entrada do *Corpus aristotelicum*,²² isto é, as traduções das obras de Aristóteles em pleno século XIII.

¹⁹ Ibid., p. 45-94.

²⁰ Ibid., p. 94.

²¹ Cf. BERTI, op. cit., 1995, p. 29 s.

²² COURTINE, op. cit., 1999, p. 21.

Na complexa relação entre a Teologia revelada e a metafísica, há uma evolução, no entender de Boulnois, a ponto de se tornarem concorrentes. Afirma:

A existência mesma da Teologia revelada despoja a metafísica de uma estrutura diretamente teológica que lhe fazia concorrência. De fato, se a metafísica é “teológica”, se ela permite deduzir a existência e os principais atributos de Deus, isto é, em uma perspectiva procliana, sua relação com o mundo, não necessita da revelação para conhecer esse primeiro ente: a doutrina sagrada é inútil, e a metafísica torna-se uma Teologia suficiente. É a dificuldade suscitada pela primeira recepção da metafísica de Aristóteles no mundo latino. [...] A primeira versão da metafísica conduz a uma crise total da racionalidade teológica: a Teologia filosófica e a santa Escritura tornam-se dois sistemas concorrentes da explicação do mundo.²³

Com a segunda escolástica, com as obras modernas de dominicanos e jesuítas, terminou a unidade entre ambas as ciências: a do ente enquanto ente e a que trata de Deus.²⁴ Como assinalamos acima, unidade que comporta concorrência e conflito entre ambas as ciências. Profundas transformações no significado de metafísica ocorreram com o jesuíta espanhol Francisco Suárez (1548-1617) e, depois, com os filósofos modernos do século XVII: Francis Bacon, Descartes, Leibniz, etc. A concepção de metafísica deixou de ser unitária, pois foi fundada sobre a estreita relação entre experiência e princípio, como tinha dito Aristóteles. Então, posteriormente, com Wolff, passou a ser metafísica geral, ou ontologia, diferente da metafísica especial ou Teologia.²⁵

As etapas posteriores ao medievo marcaram a crise da metafísica e o surgimento da nova ciência moderna depurada dos conceitos metafísicos. Baseada no paradigma cartesiano-newtoniano, essa nova ciência, da matemática e da física, tornava-se modelo de cientificidade a ser seguido por todas as outras áreas do saber humano. Modernamente, a pergunta: “O que é a metafísica?” foi posta não mais a partir de

²³ BOULNOIS, op. cit., 2002, p. 93.

²⁴ Cf. BERTI, op. cit., 1995, p. 16.

²⁵ Ibid., p. 30.

categorias lógico-discursivas, como se fez no paradigma aristotélico-cristão, mas a partir da consciência da inexprimibilidade categorial da experiência do ser e do nada, tematizados radicalmente, por exemplo, por Heidegger, em sua obra de 1929: *O que é Metafísica?* [*Was ist Metaphysik?*] e diferentemente desse, por Wittgenstein, em *Preleções e conversações sobre ética* [*Lectures and conversations on ethics*]. Eis a paradoxal questão metafísica heideggeriana, expressa na última frase de *Was ist Metaphysik?*: “Por que existe o ser ao invés do nada?” [*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*].²⁶

3 A divisão entre Filosofia e Teologia

Em geral, são bastante conhecidas as posições sobre a relação entre metafísica e Teologia dos principais expoentes do pensamento medieval. Nem sempre favoráveis, como os que contribuíram, e não foram poucos, com as agudas críticas modernas, como as do racionalismo-empirismo ou, posteriormente, a crítica heideggeriana à metafísica tradicional como *onto-teo-logia*.²⁷ Os medievais construíram edifícios teóricos diferentes a partir das mesmas fontes aristotélicas e neoplatônicas – seja na interpretação árabe, seja na judia, ou diretamente do grego –, das

²⁶ HEIDEGGER, M. *Che cos'è metafisica?* Milano: Adelphi, 2001, p. 67. Volpi traduz esta frase assim: “*Perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente?*” Também o filósofo alemão Max Scheler, em sua obra *O eterno no homem*, afirma explicitamente: “A fonte que alimenta toda investigação metafísica é o maravilhamento pelo fato de que algo em geral existe ao invés do nada.” (Cf. na edição italiana, editada pela Fratelli Fabri Editori, 1972. p. 250).

²⁷ De Libera critica a tendência dominante que “apresenta o pensamento medieval como o produto do encontro entre a Filosofia de Aristóteles e ‘o modo de representação oriundo do judeu-cristianismo’”. A fórmula, que é de Heidegger, é pouco satisfatória. Primeiro porque Aristóteles só foi conhecido em sua totalidade no início do século XIII, cerca de oitocentos anos após o início da Idade Média; depois, porque relaciona entidades que jamais existiram em estado quimicamente puro; enfim, porque deixa de lado o fenômeno da tradução”. (DE LIBERA, A. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 106 s). Um pouco mais adiante, continua De Libera: “Se quisermos, com Heidegger, caracterizar a metafísica ocidental como uma ‘onto-Teologia’, é em Avicena que devemos, para várias gerações, buscar sua entrada decisiva e seu modelo diretor. A ‘ontologia’, isto é, a ciência do ser enquanto ser, a ‘Teologia’, isto é, a ‘ciência divina’, a ciência de um Deus transcendente e inefável, Causa primeira de tudo o que é, ‘Primeiro Agente de todo ser’: dois temas que não existem em estado completo em Aristóteles e que inclusive contradizem uma parte importante de sua inspiração – sabe-se que o ‘Deus’ de Aristóteles, Primeiro Motor imóvel do universo, não é de maneira alguma seu ‘criador’, e que Avicena toma emprestado do ‘Velho grego’, Al-Saih al-Yunani (provavelmente Porfírio), a ideia de um Deus ‘Primeiro Agente do universo’”. (Ibidem, p. 108).

diferentes variáveis determinantes,²⁸ do conhecimento da integralidade de seus textos (especialmente quando traduzidos do grego, árabe ou hebraico), e da consideração da obra neoplatônica *Livro sobre as causas* [*Liber de causis*], inicialmente entendida como obra do Estagirita. Isto é, são concepções filosófico-teológicas nada homogêneas,²⁹ aliás, como vimos na própria evolução do conceito de metafísica.

Saindo do âmbito geral para um contexto localizado, isto é, entre os mestres *artistas* da Faculdade de Artes da Universidade de Paris: qual foi a posição do clérigo secular Siger de Brabante, tradicionalmente deixado, ainda hoje, de lado, não por razões filosóficas, mas por carregar o fardo de “averroísta”, isto é, sinônimo de *herético* para os cristãos? Como interpretar isso, apesar do destaque dado por vários de seus contemporâneos ou por seu quase contemporâneo laico Dante, ao colocá-lo ao lado de Tomás de Aquino, no Paraíso (*Divina Comédia* X, 133-138)? Ou pelo testemunho de Pierre Dubois que disse, com orgulho, ter sido aluno do “*praecellentissimus doctor philosophiae*” e de ser um autor clássico, como Alberto Magno e Tomás de Aquino? Ou, ainda, numa leitura mais atenta e despreconceituosa que podia e pode ser feita de seus textos?³⁰ Aliás, é particularmente intrigante a misteriosa morte (ou os “diversos modos” de que Siger morreu) se tivermos presente o verso dantesco na fala de Tomás de Aquino: “*Sillogizzò invidiosi veri*” [silogizou, isto é, demonstrou invejosas verdades].

²⁸ Entre as variáveis, por exemplo, o problema das traduções, a crescente presença e a aceitação por parte das mentes mais especulativas de ideias pagãs – mesmo quando a leitura e o ensino de determinadas obras da Filosofia de Aristóteles eram consideradas proibidas parcial ou totalmente.

²⁹ O caráter não homogêneo das posições filosóficas, especialmente nos arredores do século XIII, é sustentada de modo decisivo por STEENBERGHEN, F. V. *La philosophie au XIIIe siècle*. Louvain-La-Neuve; ISP: Louvain: Peeters, 1991. p. 457. Imbach, por sua vez, defende a ideia que “le monde médiéval est partagé. Un fossé profond presque infranchissable scinde la société médiévale dans son ensemble: la différence entre *laïcs* et *clerc* imprègne l’Occident latin depuis la fin de l’Antiquité tardive jusqu’à la Réforme”. (IMBACH. *Dante, la philosophie et les laïcs*: initiations à La philosophie médiévale. Fribourg: Editions du Cerf; Paris: Universitaires, 1996. p. 129).

³⁰ Além de Dante, que coloca Siger entre os 12 sábios, ao lado de Tomás de Aquino, no Paraíso, e da declaração de Pierre Dubois, encontra-se: num manuscrito do antigo Colégio de Sorbonne o nome de *Sigerus Magnus*; Gilles de Lessines, em sua carta endereçada a Alberto Magno, fala da reputação adquirida por Siger e seus colegas: “*Qui in philosophia maiores reputantur.*” (MANDONNET, P. (1899) 1976, p. 29); e no fim da Idade Média, Agostinho Nifo chama Siger de “*vir gravis, sectae Averroisticæ fautor, ætate Expositoris*” (= Tomás de Aquino), “*discipulus Alberti*”, “*vir in Peripatetica secta clarissimus*”, conforme NARDI, Bruno. *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*. Roma: Edizione Italiane, 1945.

O ideal filosófico de Siger revela algo diferente em relação a Alberto Magno ou a Tomás de Aquino que possa contribuir, não só para conhecer o seu pensamento no tocante ao caráter definido tradicionalmente como “averroísta” e, ultimamente, como “heterodoxo”, ou melhor, “radical”. Sobretudo, compreender em quais pressupostos, se puramente aristotélicos ou não, ele construiu a sua concepção de Filosofia. Com uma boa dose de “racionalismo”, não no sentido da historiografia mandonnetiana ou de um livre pensador medieval, ele parece ter introduzido cunhas para abrir a porta de um novo paradigma a se formar: a clara delimitação dos limites da metafísica e a investigação daquelas verdades que, com nossa razão, somos capazes de colocar em dúvida e alcançar. Em última análise, isso expõe não só o limite, e que será a crise da própria Filosofia, mas o tipo de atividade [*operatio*] do intelecto humano na realização do velho ideal aristotélico de felicidade.

No horizonte da perspectiva sigeriana, a Filosofia tentou salvar-se dentro dos seus próprios critérios e limites e no ideal de autonomia; no próprio processo metodológico do filosofar, encarnado na figura idealizada do filósofo feliz, do Livro X da *Ética Nicomaqueia*, sem desconsiderar a prática das virtudes políticas, como se poderá perceber mais adiante. Ao falar dos aristotélicos radicais, diz De Libera: “Reatando com as idéias da Antiguidade tardia, mas conscientes de todas as mudanças, de todos os desenvolvimentos que eles haviam conhecido no mundo islâmico, esses *profissionais do pensamento* lançaram, formularam, impuseram novas maneiras de ser, novas normas de vida, novas respostas e, sobretudo, novas questões.”³¹

Provavelmente, Siger e os seus colegas, assim como Tomás de Aquino, tinham consciência da não homogeneidade das fontes em que bebiam. A pretensão de compreender a verdadeira intenção de Aristóteles era a primeira meta do filosofar, embora pareça divergir do ideal da busca da verdade defendido pelo Aquinense.

O aristotelismo latino existente por volta de 1250, em Paris, ainda era um *aristotelismo eclético* ou *aristotelismo aviceninizante e agostinizante*, como queria Nardi.³² Aristóteles foi o principal expoente grego em que

³¹ DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 167 s.

³² NARDI, Bruno. *Studi di Filosofia medievale*. Roma: Storie e Letteratura, s/d. p. 196-200. Nessa obra, Nardi distingue três correntes principais do aristotelismo do século XIII: antes de 1250 (aristotelismo aviceninizante e agostinizante); depois de 1250 (aristotelismo averroísta, tendo Alberto Magno como iniciador) e (aristotelismo concordista de Tomás de Aquino).

os filósofos latinos se apoiaram. O não conhecimento de todo o sistema aristotélico influenciou na tarefa de sistematização e avaliação dos argumentos a serem considerados. Assim como as dificuldades surgidas pelas passagens obscuras (como no *De Anima*) ou mesmo as lacunas (como na *Metafísica*) percebidas pelos leitores cristãos, que as liam já a partir do paradigma do Deus Criador, favoreceram as tentativas de explicar, comentar e mesmo completar tais lacunas. Esse *ajuste* foi facilitado pela influência neoplatônica e pela experiência árabe. Isto é, na fusão da Filosofia de Aristóteles com a tradição neoplatônica, foram decisivos os dois escritos neoplatônicos: a *Teologia de Aristóteles*, composta de extratos das *Enéadas* de Plotino, conhecida e presente nos comentários árabes e desconhecida diretamente pelos escolásticos,³³ e o *Liber de causis*, baseado em Proclo, que foi considerado pelos escolásticos como obra de Aristóteles.³⁴ Acrescentando-se os escritos de Agostinho, dos Padres da Igreja, dos árabes e judeus, daí partiu a caracterização, sustentada principalmente por Steenberghen, de que o aristotelismo latino foi um “aristotelismo neoplatonizante”.³⁵

Das traduções³⁶ do árabe ou do grego para o latim e do conhecimento completo do *Corpus aristotelicum*, o pensamento do Estagirita passou a ser cada vez mais o centro das discussões e das preocupações. Por um lado, de “ajustá-lo” ao dogma cristão como fizeram Boaventura e Tomás de Aquino (aliás, de modo muito diferente) e, por outro, seguindo uma motivação filosófica mais radical. Motivação respaldada apenas na razão natural com a pretensão de total fidelidade

³³ D'ANCONA observa: “Le idee guida sostenute nelle parti originali della *Teologia* hanno esercitato una influenza indiretta anche sul mondo di lingua latina: l'autore del *De Causis*, infatti, le ha conosciute e approvate al punto di ispirarsi ad esse, nelle parti della propria opera indipendenti da Proclo.” (D'ANCONA, Cristina C. “Un profilo filosofico dell'autore della ‘Teologia di Aristotele’”. *Medioevo*, Padova: Antenore, n. XVII, 1991. p. 83-134).

³⁴ Cf. STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 170.

³⁵ *Ibid.*, p. 171 s. Este autor afirma: “De même, la formule ‘aristotélisme néoplatonisant’ est, a mes yeux, une formule heureuse et exacte pour caractériser, par exemple, la philosophie de Guillaume d’Auvergne.”

³⁶ Sobre a invasão da Filosofia pagã no fim do século XII e primeira metade do XIII, vide: STEENBERGHEN, F. V. *Introduction à l'étude de la Philosophie médiévale*. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974. p. 75-81. Quanto ao problema das traduções e a influência árabe na transmissão do pensamento aristotélico, vide a recente publicação: DE BONI, L. A. *A entrada de Aristóteles no Ocidente medieval*. Porto Alegre: EST; Ulysses, 2010. p. 23-56.

interpretativa ao filósofo grego, embora usando constantemente os comentários e renunciando à simples questão da conciliação com a fé, foi o empenho dos mestres de artes comandados por Siger. Não era mais possível ignorar a sabedoria pagã que mais e mais se impunha com o seu método de análise e os seus critérios de cientificidade. A ideia de *scientia*, no sentido aristotélico, era diferente da ideia agostiniana de *sapientia*, de um tipo de conhecimento imediato e intuitivo plenamente possível apenas na condição de beatitude celeste.

A Filosofia de Siger, bem como a sua formação, segundo Agostinho Nifo (1473-1545?), que é o único a afirmar que Siger teria sido aluno de Alberto Magno, constituíram-se a partir de um amplo conjunto de doutrinas, ideias, textos e contexto de toda a tradição anterior e da brilhante cabeça de seus contemporâneos, que levaram o século XIII ao ápice da Escolástica. Na medida em que avançam os estudos recentes sobre Siger, fica mais evidente a direta influência de Proclo, Avicena, Averróis, Alberto Magno, Tomás de Aquino, entre outros. Esse elenco prova que nem mesmo Siger, que tinha a pretensão de fidelidade ao texto de Aristóteles, escapou da vala comum dos medievais que receberam um aristotelismo ligado ao neoplatonismo greco-árabe, isto é, a um aristotelismo não puro, a um “aristotelismo neoplatonizante”, como sustenta Steenberghen.³⁷

Depois de Aristóteles, parece ser Alberto Magno “que se está demonstrando sempre mais ser figura decisiva na sua formação filosófica [de Siger]”.³⁸ As diversas postulações dos mestres de artes, desde Siger até Tiago de Pistoia ou João Buridano ou, mesmo, os filósofos não profissionais como Dante, têm como base doutrinal próxima também alguns aspectos da interpretação de Alberto da obra aristotélica. A sua teoria da *felicitas*, fundada sobre uma interpretação (que pode ser chamada de original) da noção de intelecto adquirido ou passivo [*intellectus adeptus*], a qual considera elementos filosóficos empregados pelo filósofo

³⁷ Ibid. p., 351.

³⁸ BIANCHI, L. *Velare philosophiam non est bonum: a proposito della nuova edizione delle questiones in metaphysicam*, di Sigeri di Brabante. *Rivista di Storia della Filosofia*, Milano: Franco Angelis, n. II, v. 40, p. 259, 1985. Além de apresentar diversas passagens das *Quaestiones in metaphysicam* que provam a consideração positiva do filósofo por seu mestre, na sua nota 18, Bianchi cita o texto pioneiro de Nardi, seguido de outras obras em que diversos estudiosos são do mesmo parecer em relação ao papel de Alberto Magno na formação de Siger.

árabe Al-Farabi e pelo filósofo bizantino Eustrácio, foi retomada pelos aristotélicos radicais.³⁹

Não se esqueça que Alberto Magno nutriu seu enciclopedismo, mesmo por vezes indiretamente, dos filósofos árabes, a começar por Al-Kindi (796-874). De Libera sustenta que o efeito do arabismo sobre a intelectualidade medieval foi primeiramente o *apetite de saber* e, em seguida,

o aparecimento de uma idéia ético-intelectual da destinação do homem. Os medievais devem a Farabi e a Avicena a idéia de que a atividade do pensamento é também um crescimento da alma no indivíduo, tese nova que, dando ao *trabalho intelectual* a dupla dimensão de *labor* e de *contemplação*, impunha uma redefinição do ideal da sabedoria, uma nova concepção da aristocracia, ultrapassando – a despeito do que diz Le Goff – a antiga maldição que pesava sobre o trabalho *servil*.⁴⁰

Mas essa influência da Filosofia árabe atingiu da mesma forma todos os filósofos latinos do século XIII? Mesmo não levando em conta as diferenças de posição filosófica de cada um, é bom não esquecer que a leitura da Filosofia de Aristóteles dava-se sobre as traduções e os comentários de muitos, por vezes em várias línguas (grego, siríaco, árabe, latim) e não apenas do Averróis ou qualquer outro filósofo árabe já em versão latina. Voltaremos a falar dessas fontes quando tratarmos de Boécio de Dácia.

Ainda, em relação à formação e ao estilo de Siger, observa Bianchi:

³⁹ Alberto Magno, em sua obra *De XV Problematibus*, I (ed. Geyer, p. 32), deixa claro que a união do homem com a Inteligência separada não é uma ideia exclusivamente árabe, mas do peripatetismo greco-árabe, pois a concepção de *intellectus adeptus* de Al-Farabi está ligada à concepção de *intellectus possessus* de Eustrácio, este classificado entre os “sábios gregos” ao lado de Porfírio e de Aspasius. Foi Al-Farabi quem inaugurou, no pensamento árabe, a doutrina filosófica da *copulatio* do homem com o intelecto separado. Cf. DE LIBERA, A. Averroïsme éthique et philosophie mystique. *Filosofia e Teologia nel trecento*, Louvaine-La-Neuve: Fidem, p. 35, 1994. Vide, também, sobre a posição de Alberto Magno em SACCON, Alessandra. Modelli dell’anima. *Rivista di Estetica*, n.s., 12, anno IXL, p. 78-118, 1999.

⁴⁰ DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 132.

Pensador profundo e rigoroso, habituado a exigir de si não menos que dos outros, Siger nem sempre está satisfeito de suas soluções teóricas. [...] Ama falar em primeira pessoa, sem circunloquções ou eufemismos; contrapõe as suas idéias as dos outros sem qualquer temor reverencial. [...] [Sua consideração pelo Aquinense] não significa que as suas perspectivas sejam necessariamente compartilhadas, nem que a sua leitura aristotélica seja aceita incondicionalmente.⁴¹

A mesma atitude crítica com as suas principais fontes, às vezes severa, como com Avicena “decepcionante foi Avicena” [*deceptus fuit Avicenna*] ou pouco convencido como com Averróis “Mas, conforme disse, não está claro que seja esta a intenção de Aristóteles” [*Sed ex dictis apparet quod non est haec intentio Aristotelis*] e mesmo com Aristóteles “Mas como o Filósofo, embora muito grande, pode errar em muitas coisas” [*Sed cum philosophus quantumcumque magnus in multis possit errare*].⁴² Siger e, antes dele Alberto Magno, realiza o seu programa baseado na compreensão da Filosofia e da divisão das disciplinas filosóficas à maneira tratada por Aristóteles na *Metafísica* VI, 1. Mas tratar da relação dos textos sigierianos com as suas fontes primárias ou secundárias é algo complexo e à margem de nosso principal propósito.

Qual era o lugar ocupado pela Filosofia nesse contexto doutrinal dominado pela Teologia? Até metade do século XII, a divisão da Filosofia mesclava as artes liberais com a tripartição especialmente estoica em física, lógica e ética, assumida por alguns autores da Patrística como Orígenes e Agostinho. A partir da segunda metade do século XII, é a divisão aristotélica em física, matemática e teologia que começa a se fazer presente pelas traduções de Severino Boécio e pelas contribuições de Al-Farabi e de Domingos Gundissalvo. Como era dividida, classificada a Filosofia no período de surgimento dos estudos propriamente universitários?

Convém falar, *en passant* (complementando o que foi dito nos itens precedentes) do problema da sistematização dos saberes

⁴¹ BIANCHI, op. cit., 1985, p. 258 s.

⁴² SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam* (Rep. Munique, Introductio), q. 7, ed. Dunphy, p. 44, l. 97. Ibid. (Rep. Cambridge, introduction), q. 7, ed. Maurer, p. 32, l. 80; Ibid. VII, commentum 8, l. 34-35, ed. Maurer, p. 370. Ibid. (Rep. Paris III), 5, 43-44, ed. Maurer, p. 412.

empreendida na Escolástica e, assim, compreender o lugar ocupado pela Filosofia, como ela se tornou o exercício de especulação escolar, como a Filosofia passou a ser valorizada e o próprio ideal filosófico defendido. Para tanto e apenas para exemplificar, escolhemos três fontes⁴³ dentre muitas que apresentam a divisão e a classificação da Filosofia nos ensinamentos filosóficos em Paris, até 1240; onde iniciava uma nova fase da Filosofia na difícil tarefa de síntese entre as posições ortodoxas e as novas propostas realizadas no seio da Faculdade de Artes da Universidade de Paris.

Convém ter presente que não nos ocuparemos em distinguir e analisar detalhadamente cada tipologia nem mesmo tratar da distinção que pode ser feita entre a introdução à Filosofia da classificação do saber. De qualquer modo, a seguir, esses três autores dão uma boa ideia da evolução doutrinária⁴⁴ e, principalmente, dos textos estudados e do espírito que animava os mestres, com particular atenção ao *Guia dos estudantes*. Assim, facilitará o entendimento sobre o contexto do surgimento do chamado “averroísmo”.

3.1 O modelo de Gundissalvo

Domingos Gundissalvo compôs em 1150⁴⁵ o *Sobre a divisão da Filosofia* [*De divisione philosophiae*], obra que, segundo Steenberghen, foi marcante na história dos escritos introdutórios à Filosofia: “É com esta obra, de fato, que se opera pela primeira vez a síntese de uma dupla

⁴³ A escolha da classificação das ciências de Gundissalvo foi por ser uma síntese da dupla tradição árabe-latina e a do anônimo de Barcelona *Guia dos estudantes* por representar a organização escolar na Faculdade de Artes. Para conhecimento de outras obras de introdução à Filosofia, na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, além da *Divisio scientie*, de Jean de Dacie e a *Philosophia*, de Aubry de Reims e o *De ortu scientiarum*, de Roberto Kilwardby, situadas em torno de 1230 a 1250, vide: LAFLEUR, C. *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*. Montreal: Institut d'Etudes Médiévales; Paris: Vrin, 1988. O autor apresenta a edição crítica de quatro textos sobre o assunto: *Accessus Philosophorum VII artium liberalium*, anônimo; a *Philosophia disciplina*, também anônima; a *Divisio scientiarum*, de Arnoul de Provence e o *Compendium circa quadrivium*, anônimo. (p. 1-2). Não menos significativo, nesse sentido, é o *De partibus philosophie essentialibus*, de Egídio Romano.

⁴⁴ Para tanto, sugerimos o artigo do mesmo autor citado acima: “Scientia et ars dans les introductions à philosophie ...”, p. 45-65.

⁴⁵ Foi publicado o texto por BAUR, em 1909, seguido de estudo crítico detalhado. Este trabalho, que trata também de Miguel Scot e de Roberto Kilwardby, foi resumido e completado, com informações mais recentes, por STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 111-113.

tradição, árabe e latina, ambas resultado do pensamento grego”.⁴⁶ O autor introduziu a classificação das ciências no contexto da Escolástica latina seguindo, de perto, as fontes árabes e divergindo da tradicional classificação da preponderância e do domínio exclusivo da abordagem teológica – que algumas décadas antes Abelardo inaugurara como *theologia christiana*, diferente da especulação pagã ou puramente filosófica sobre a divindade adotada pela linhagem neoplatônico-agostiniana – com a clara distinção entre saber humano e saber teológico. A lógica foi entendida como instrumento de pesquisa e ocupa um lugar como ciência *intermediária* entre as disciplinas propedêuticas e as disciplinas filosóficas no sentido estrito. Seguindo o modelo aristotélico, Gundissalvo dividiu a Filosofia em teórica e prática, tendo como novidade a redistribuição das disciplinas integradas das chamadas artes liberais (*Trivium*: gramática, retórica e dialética. *Quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música). E, separadamente, está a *Divina scientia*. Para facilitar a compreensão da classificação de Gundissalvo, veja-se o esquema apresentado por Baur e reproduzido por Steenberghen:⁴⁷

HUMANA SCIENTIA (ou PHILOSOPHIA, Filosofia em sentido amplo)

I. *Scientiae eloquentiae* (ciências, propedêuticas)

1. *Scientia litteralis* (gramática)

2. *Scientiae civiles* (poética e retórica)

II. *Scientia media* (lógica, em 8 partes).

III. *Scientiae sapientiae* (Filosofia em sentido estrito)

1. *Philosophia theorica*

Physica (8 ciências)

Mathematica (7 ciências)

Theologia, Prima Philosophia

Politica

2. *Philosophia practica*

Economica (inclui as *artes mecânicas*)

Ethica

DIVINA SCIENTIA (é a Teologia ou a ciência da Revelação).

⁴⁶ STEENBERGHEN, F. V. *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*: Siger dans l'histoire de l'aristotélisme. Louvain: ISP, 1942. p. 569. 2 v.

⁴⁷ STEENBERGHEN, F. V., op. cit., 1991, p. 112 s e 116. Fraile apresenta um esquema mais detalhado dessa mesma classificação, reproduzindo as divisões principais do esquema de Baur, sem incluir a *Divina Scientia*. Em outras palavras, Fraile expõe unicamente o esquema que compreende as divisões da *Humana Scientia*. (FRAILE, G. *Historia de la Filosofia*: Filosofía judía y musulmana: alta escolástica: desarrollo y decadencia. II (2), p. 113). Nesta mesma obra, o ilustre histórico apresenta uma série de esquemas que reproduzem as diferentes classificações realizadas pelos escolásticos, facilitando a compreensão de suas concepções de Filosofia e o lugar que esta ocupava em relação ao saber teológico.

É evidente a consolidação da necessidade da Filosofia, mesmo como propedêutica, de formação teológica. A Teologia [*divina scientia*] é a ciência dominante; na parte “*scientiae sapientiae*” da *philosophia*, no seu âmbito teórico aparece, porém, a *theologia*, no sentido aristotélico. Resultado: a *theologia* é *scientia sapientiae* humana e, também, *divina scientia*, ciência da Revelação. Terão, então, ambas o mesmo objeto de investigação? Num contexto mais amplo dessa particular classificação, cabe perguntar, embora sem pretender responder, pois remeteria a um complexo problema que resultou na teoria de Averróis, do intelecto único para toda a humanidade: há uma relação entre o modelo aristotélico de “ciência teológica” e o ideal da Teologia como ciência da Revelação, do tipo da *Summa Theologica* tomasiana? A Teologia de Aristóteles pode ser dividida, por um lado, em metafísica e, por outro, em Teologia revelada?

3.2 O esquema do *Guia dos estudantes*

Quanto ao anônimo de Barcelona, o autor desconhecido do famoso *Guia dos estudantes*, um escrito presente no manuscrito de Barcelona, conhecido como *Ripoll 109*, foi encontrado por Grabmann em 1927, no Arquivo da Coroa de Aragão e publicado em edição provisória, pela primeira vez, por Lafleur, em 1992. O manuscrito apresenta não apenas uma divisão diferente da divisão de Gundissalvo, mas é muito importante, pois foi escrito provavelmente em Paris, entre 1230 e 1240, por um mestre da Faculdade de Artes, com o propósito de auxiliar (*vademecum*) os estudantes na preparação dos exames.⁴⁸ Segundo Steenberghen,

o guia dos estudantes nos fornece uma soma de dois grupos de dados interessantes: de uma parte, sobre a “concepção” que o autor desconhecido fazia da Filosofia e de sua estrutura; da outra parte, sobre a organização efetiva dos estudos na faculdade de artes no momento em que ele escreve.⁴⁹

⁴⁸ Lafleur e Carrier apresentam um completo estudo sobre isso em sua obra: *Le 'Guide de l'étudiant' d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIIIe siècle. (Ripoll 109)*. Québec: Université Laval, 1992; vide, também, seu artigo “Les ‘guides de l'étudiant’ de la Faculté des Arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle”. *Philosophy and Learning: universities in the Middle Ages*. 1995. p. 137-199.

⁴⁹ STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 111.

O escrito mostra claramente os textos conhecidos, o que realmente estudavam e a contraposição nascente que será cada vez maior à organização escolar anterior, que reduzia as ciências profanas às artes liberais. Por mostrar as condições e as circunstâncias reais da faculdade, esse guia de estudos permite uma maior compreensão ao pesquisador do que as interpretações restritas aos documentos e estatutos da Universidade de Paris. Aliás, por trás dessa relação entre Filosofia e Teologia, que o plano apresenta e suas possíveis consequências, levaram alguns estudiosos a apresentar leituras diferentes. Grabmann,⁵⁰ por exemplo, avaliou o texto do *Guia dos estudantes*, anterior a 1250, como uma antecipação das controvérsias entre filósofos e teólogos eclodidas posteriormente, em especial num prenúncio das teses condenadas em 1277. Ou, ainda mais recentemente, também Lohr⁵¹ interpretou que o texto evidencia uma nova atitude intelectual em prol do interesse dos próprios *artistas* como um novo intelectual e representaria o testemunho do avanço do aristotelismo sobre a Teologia cristã, que, nas décadas seguintes, vai definitivamente triunfar. Por outro lado, os estudos de Steenberghen e Celano⁵² demonstram outra leitura, em que não houve uma antecipação no *Guia dos estudantes* em relação à metodologia que foi aplicada na segunda metade do século XIII, na relação entre Filosofia e Teologia.

De qualquer forma, quanto mais as obras e o pensamento de Aristóteles eram conhecidos, e o *Guia* apresenta-o como a principal fonte de referência nos estudos, maior era a tendência a dar à Filosofia um novo lugar e um novo papel científico, que, segundo Domanski, na identificação “das artes liberais, a Filosofia, preparou a concepção puramente teórica e ‘científica’ da Filosofia, tão características do século XIII”.⁵³ A Filosofia era definida como amor e estudo da verdadeira

⁵⁰ GRABMANN, M. *Der lateinische Averreismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Phil. Hist. Klasse). München: 1931. p. 76 s.

⁵¹ LOHR, Charles. The medieval interpretation of Aristotle. *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 86 s.

⁵² STEENBERGHEN, op. cit., 1991; CELANO, Anthony J. The understanding of the concept of felicitas in the pre-1250 Commentaries on the *Ethica Nicomachea*. *Medioevo – Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, n. XII, p. 29-53, 1986; Idem. The “finis hominis” in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle’s *Nicomachean Ethics*. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Paris: Vrin, 61, p. 23-53, 1987.

⁵³ DOMANSKI, op. cit., 1996, p. 42.

sapiência e contemplação das coisas divinas e da natureza com estudo e amor. No § 3º do texto latino, desse mestre anônimo, se lê: “Ora, a Filosofia é definida assim: Filosofia é amor e estudo da verdadeira sapiência. De outra maneira definiu Ysaac: Filosofia é a contemplação das coisas naturais e divinas com estudo e amor.”⁵⁴

Esse escrito, que representou o começo do aristotelismo em torno de 1240 e mostra a situação dos estudos filosóficos na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, na primeira metade do século XIII, parte da tríplice divisão platônico-estoica, *natural, prática ou moral e racional* (*naturalis, pratica sive moralis e rationalis*), sem se esquecer da divisão aristotélica *teórico-prática*. Sem pretender uma análise mais detalhada de todo o plano de estudo,⁵⁵ o que nos interessa aqui é, primeiramente, que a *Metafisica* de Aristóteles, tanto na versão antiga [*vetus*] quanto na *nova* tradução, juntamente com o *Liber de causis*, aparecem em primeiro lugar, no âmbito teórico, como *metaphysica*. Ela designa o que é separado do movimento e da matéria segundo o ser e a definição, conforme afirmou Aristóteles na *Metafisica* VI 1, 1026a 10-22. Em segundo lugar, que a Teologia, diferentemente do esquema de Gundissalvo, é apenas uma das partes da *Philosophia Practica* e, assim, ela é uma disciplina prática. Como bem observa Steenberghen,

esta maneira de ver a ciência sagrada como um saber de ordem prática responde muito bem às tendências da faculdade de Teologia de Paris no começo do século e, mais geralmente, à concepção agostiniana de sabedoria teológica; mais longe de subordinar as ciências profanas à Teologia, nosso autor faz desta uma modesta seção da Filosofia prática!⁵⁶

⁵⁴ LAFLEUR, op. cit., p. 27. “Diffinitur autem philosophia sic: philosophia est amor et studium vere sapientie. Aliter diffinit Ysaac: Philosophia est contemplatio rerum divinarum et naturalium cum studio et amore.”

⁵⁵ O excelente trabalho de Lafleur com a colaboração de Carrier destaca 14 contribuições específicas do *Guia dos estudantes* que refletem a importância desse documento, vide: LAFLEUR, Claude. *L'enseignement de la Philosophie au XIIIe siècle: autour du "Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109*. Collaboration de Joanne Carrier. Turnhout: Brepols, 1997, XVIII, 722 p. (Collection “Studia Artistrum” v. 5).

⁵⁶ STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 116.

Eis o esquema de classificação da Filosofia do *Guia dos estudantes*:⁵⁷

PHILOSOPHIA	
I. NATURALIS	
1. <i>Metaphysica</i>	Aristoteles: <i>Metaphysica vetus</i> <i>Metaphysica nova</i> <i>Liber de causis</i>
2. <i>Mathematica</i> :	
a) Astronomia	traditur secundum unam partem in Tolomeo, secundum aliam partem in <i>Almagesto</i>
b) Geometria	Euclides: <i>Elementa</i>
c) Arithmetica	Nicomachus-Boethius: <i>Institutio arithmetica</i>
d) Musica	Boethius: <i>Institutio musica</i>
3. <i>Physica (scientia naturalis inferior)</i> :	
a) Corpus mobile in generali	Aristoteles: <i>Physica</i>
b) Corpus mobile in particulari:	
1. ingenerabile	Aristoteles: <i>De caelo</i>
2. generabile:	
1. simplex	Aristoteles: <i>De generatione</i>
2. mixtum	Aristoteles: <i>Meteora</i>
3. animatum	Aristoteles: <i>De plantis</i> <i>De animalibus</i> <i>De anima [rationali]</i> <i>Parva naturalia</i> [Alfredus]: <i>De motu cordis</i>
II. PRACTICA SIVE MORALIS	
1. <i>Vita animae in Deo</i> : Teologia (supernaturalis)	
2. <i>Vita animae in bono aliorum</i> :	
a) in familia: ypotica (=yconomica?)	[Cicero]: <i>Liber de vera justitia</i> (= <i>De officiis</i>)
b) in civitate: politica	<i>Leges et decreta</i> Aristoteles: <i>Ethica nova</i> <i>Ethica vetus</i> Plato: <i>Tymeus</i> Boethius: <i>De consolazione</i>
3. <i>Vita animae in seipsa</i> : ethica sive monastica	
III. RATIONALIS	
1. <i>Retorica</i>	Cicero: <i>De inventione</i>
2. <i>Grammatica</i>	Priscianus: <i>Institutiones grammaticales</i> Donatus: <i>Barbarismus</i>
3. <i>Logica</i> :	Aristoteles: <i>Kategoria</i> <i>Perihemeneias</i> <i>Analytica priora</i> <i>Topica</i> <i>Elenctica</i>
1. de esse logicae	
2. de bene esse logicae ...	Porphyrius: <i>Isagoge</i> Boethius: <i>De syllogismo categorico</i> <i>De syllogismo hypothetico</i> <i>De differentiis topicis</i> <i>De divisione</i> [Gilbertus]: <i>Liber sex principiorum</i>

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 115 s.

Numa análise mais detalhada da segunda parte do esquema, *Practica sive moralis*, pode-se perceber não só as relações entre Filosofia e Teologia, mas também o lugar ocupado por elas e identificar os movimentos que antecederam a segunda metade do século XIII, na tomada de posição dos aristotélicos radicais nas décadas seguintes e as suas diferenças em relação ao próprio *Guia dos estudantes*.

Primeiramente pode-se observar que a parte correspondente a *philosophia moralis*, isto é, o estudo da vida moral, está subdividida em três partes diferentes: 1) *vita animae in Deo* que corresponde à *theologia supernaturalis*, ou ciência sagrada; 2) *vita animae in bono aliorum*, que corresponde a duas ciências: a *oeconomica* chamada *ypotica*, que diz respeito aos assuntos da família, e a *politica* que trata dos assuntos civis, do cidadão na vida pública; e 3) *vita animae in se ipsa* que corresponde à *ethica sive monastica*, isto é, à ética individual, baseada na ética de Aristóteles, no *Timeu*, de Platão, e na *De consolationes philosophiae*, de Severino Boécio. Todos os itens têm a indicação das obras correspondentes, exceto a *vita animae in Deo*. Aliás, essa excessão é a única em todo o esquema.

Muito influenciada pelo pensamento de Cícero, Sêneca e principalmente de Agostinho, a tradição cristã tratou os problemas morais dos cristãos especialmente pela abordagem do “filosofar na fé” respaldada nos preceitos do Evangelho, dando respostas do tipo *teológico* com exemplo de vida ética a opção religiosa. No caso do *Guia dos estudantes*, o modo de entender os problemas relacionados à ética é diferente dessa tradição, pois o espaço para esse “saber da Sagrada Escritura” fica reduzido apenas a uma das três partes constituintes da Filosofia moral e apenas uma das quatro ciências que tratam da *vita animae*. Sem dúvida, isso indica a perda do monopólio teológico na ética, cedendo espaço para as outras ciências [*economica, politica, monastica ou ethica*] tratarem da importante questão da determinação do fim último do homem.

Na leitura da parte que trata da vida da alma em si mesma (a ética individual) e da possibilidade de ela e também o corpo do homem alcançar a felicidade depois da morte, fica claro que, além de reduzir o campo da Teologia, a atitude do autor é de filósofo. O autor atém-se aos limites da razão natural e naquilo que pode ser demonstrado racionalmente, sem apelar para argumentos teológicos, diferenciando-se do modo tradicional de explicar e entender as questões éticas. Afirma o autor anônimo no § 94:

Da mesma forma se indaga se o corpo é apto para gozar da felicidade como a alma. E parece que sim, visto que é o instrumento pelo qual a alma opera o bem. E assim parece que o corpo merece da mesma forma que a alma. – Dizemos a respeito que segundo os teólogos isto é verdadeiro [que o corpo pode alcançar a felicidade depois da morte], porque afirmam que a alma se reúne ao corpo depois da morte. Mas isto é mais por milagre do que pela via natural. No modo normal das coisas isto é inatural, e por isso não é assunto da Filosofia. E por causa disto, como a felicidade acontece depois da morte, como prova este autor, e os filósofos não afirmam que a alma se reúne ao corpo depois da morte, por essa razão a felicidade pela via natural é devida propriamente só à alma e não ao corpo.⁵⁸

A passagem é clara e, considerando que o seu autor é um mestre da Faculdade de Artes da Universidade de Paris dos anos 30 e 40 do século XIII, é muito significativa quanto ao limite do discurso filosófico e o alcance da Filosofia que não deve ir além da demonstração racional, posição defendida e destacada posteriormente pelos aristotélicos radicais. Percebe-se que cabe apenas ao teólogo e à Teologia tratar da felicidade do corpo depois da morte, pois ao filósofo cabe tratar e fundamentar filosoficamente a felicidade do ponto de vista natural; e, portanto, a verdadeira felicidade só pode ser atribuída à alma depois da morte [*felicitas per naturam debetur solum anime*] e não ao corpo. Em termos de vida pós-morte, a felicidade existente para a alma e o corpo só pode ser sustentada pelos teólogos, pois ao filósofo cabe o silêncio. Ao alcance do filósofo só é possível demonstrar racionalmente a existência de uma felicidade da alma, isto é, a estratégia metodológica pressupõe evitar toda e qualquer incursão da Teologia nas respostas construídas pela Filosofia.

⁵⁸ LAFLEUR, op. cit., 1995, p. 59. “Item queritur utrum corpus sit natum recipere felicitatem sicut anima. Et uidetur quod sic, cum sit instrumentum per quod anima operatur bonum. Et ita uidetur corpus mereri sicut anima. – Ad hoc dicimus quod secundum theologos hoc habet ueritatem, quia ponunt animam reiuungi corpori post mortem. Sed hoc est plus per miraculum quam per naturam. Simpliciter enim hoc est innaturale, et ideo non ponitur a philosophis. Et propter hoc cum felicitas sit post mortem, sicut probat hic auctor, et non ponunt philosophi animam post mortem coniungi corpori, ideo proprie felicitas per naturam debetur solum anime et non corpori.”

Avançando no texto, o autor acrescenta outros argumentos para demonstrar os limites da Filosofia e a própria limitação da linguagem humana. Isso quando o autor pensa e fala como filósofo [*loquendo philosophice*] ao tratar sobre assuntos como a causa de nossas boas ou más ações e a necessidade da graça, que, pela perspectiva do discurso teológico [*loquendo theologice*], não basta fazermos o bem sem a ajuda da graça divina.

Essa divisão da Filosofia é uma importante antecipação, no sentido de se tornar concepção comum no ambiente universitário, em relação ao lugar e ao papel da Filosofia e de seu *status* científico, que encontraremos firmemente defendidos nos próprios escritos dos mestres de artes, depois de 1250. O resultado desses escritos introdutórios da Filosofia é evidente, segundo Putallaz e Imbach: “A Filosofia cessou de ser uma simples propedêutica as faculdades superiores de Teologia, de direito e de medicina; o estudo da Filosofia tornava-se um fim praticável e uma profissão.”⁵⁹ Nesse sentido, a busca do ideal de sabedoria e de felicidade especulativa parece, aos olhos dos *artistas*, isto é, dos professores e estudantes de Filosofia, da Faculdade de Artes da Universidade de Paris, possível de ser realizada; e não somente pela alma na vida futura, como antecipou o *Guia dos estudantes*, mas também terrenamente com o auxílio da poderosa razão. Aos olhos dos teólogos, esse ideal usurpa o domínio teológico, que é concebido como o único que pode realizar a felicidade da alma e do corpo, no plano da salvação; tal projeto para a Filosofia seria impossível demonstrar. É nessa moldura que se enquadram às condenações de 1277.

3.3 O primado da ética segundo Rogério Bacon

Nesta altura convém dizer alguma palavra sobre a contribuição do discípulo de Roberto Grosseteste, o franciscano Rogério Bacon (1214/20-1292/4) que foi o maior expoente franciscano da tradição oxoniense (Universidade de Oxford), estudou em Paris e se tornou mestre de artes no fim dos anos 40 (séc. XIII) e lecionou até retornar à Inglaterra em 1257. Ele foi um dos pioneiros em comentar a *Física* e a *Metafísica* de Aristóteles – quase ao mesmo tempo Alberto Magno começava a explicar Aristóteles na Faculdade de Teologia. Embora ele tivesse uma grande

⁵⁹ PUTALLAZ, F-X.; IMBACH, R. *Professione filosofo*: Sigieri di Brabante. Milano: J. Book, 1998. p. 24.

consideração e dependência dos latinos, particularmente, do estoico Sêneca, colocando a ética no ápice dos saberes e não mais a metafísica, como queria Aristóteles. Outra marca sua foi o engajamento na denúncia das fontes e das causas dos erros humanos, especialmente os da própria tradição cristã. Na busca dos meios (método científico) mais adequados para eliminar tais erros, Bacon apresenta, nas sete partes da sua obra-mestra *Opus maius*, conteúdos que justificam o lugar de destaque entre as mentes críticas e visionárias da Filosofia e da ciência medieval.⁶⁰ Embora também trate da relação entre a Filosofia e a Teologia e outros aspectos interessantes, nossa breve atenção ficará restrita à importância da Filosofia moral, última parte de sua obra, considerado o saber mais elevado, porque prático.

De sua concepção teológica, em torno da qual giram todos os demais conhecimentos teóricos e práticos, Bacon pretendia a unidade da sabedoria e via os diversos saberes numa perspectiva que poderíamos chamar de interdisciplinar, onde “por um único Deus toda a sabedoria foi dada a uma única humanidade, com um único fim”.⁶¹ E mais,

todas as ciências são inextricavelmente conexas entre si e se complementam reciprocamente, como partes e membros de uma totalidade orgânica. Cada uma opera não para si, mas em favor da outra, como o olho opera para dirigir o corpo e o pé para sustentá-lo e movê-lo. Portanto, fora da totalidade, a parte é como um olho separado do corpo ou como um pé amputado.⁶²

Nesse sentido, o fim do saber é a *ordinatio ecclesiae Dei*, a *dispositio reipublicae fidelium*, a *conversio infidelium* e a *repressio reproborum*. Isto é, ele visa ao renovamento orgânico da comunidade eclesíastica, o

⁶⁰ Infelizmente ainda não há tradução de *Opus maius* em português. Os temas tratados em cada parte da obra são: as causas da ignorância humana, a relação entre a Filosofia e a Teologia, a importância das línguas, a importância da Matemática, a importância da Perspectiva (Ótica), a importância da Ciência Experimental e a importância da Filosofia Moral. Aqui tomaremos a palavra *Ética* como sinônima de *Filosofia Moral*, embora Bacon aborde, na Filosofia Moral, também certos problemas de apologética que não pertencem ao âmbito da ética, no sentido aristotélico-tomista.

⁶¹ BACON, R. *Opus maius*. 1964. (pars secunda), cap. I, p. 36: “Quoniam ab uno Deo data est tota sapientia et uni mundo, et propter finem unum.”

⁶² BACON, R. *Opus Tertium* apud FUMAGALLI, Mariateresa et al. *Storia della Filosofia Medievale*: da Boezio a Wyclif. 3. ed. Roma; Bari: Laterza, 2001. p. 349.

ordenamento interno da sociedade e sua proteção em relação ao exterior (conversão dos infiéis e repressão aos obstinados no erro).⁶³ A Teologia constitui o fim último de todo o conhecimento humano, e a metafísica, mesmo com seus vários sujeitos, onde Deus aparece inicialmente como um caso particular entre outros, acaba sendo o fim último visado por esse conhecimento metafísico. Em relação ao instrumento da *translatio studii*, isto é, as traduções, diz Bottin, Bacon foi um crítico de seus contemporâneos e propôs o estudo, no qual se ocupou pessoalmente, do grego, do árabe, do hebraico e do caldeu “quase três séculos antes de Erasmo”.⁶⁴ Criticou a cultura moral escolástica de seu tempo, acusou a Teologia de se ocupar da especulação em detrimento da prática e defendeu o projeto de ampla reforma da cultura medieval. Também criticou aos que visavam o fim no saber mesmo, apenas no âmbito especulativo sem qualquer utilidade prática. Não interessava um saber separado, especialístico e aristocrático, como os intelectuais aristotélicos pretendiam. A sua crítica alcançou não só Alberto Magno e os mestres dominicanos, mas também os mestres de artes e, de modo diferente, Alexandre de Hales e o próprio Boaventura.

Diferentemente de Tomás de Aquino e de outros pensadores de seu tempo, Bacon acreditou na possibilidade de mediante uma nova organização dos estudos poder interpretar corretamente Aristóteles, a partir da doutrina de Avicena e Averróis, sem adulterar a pureza originária desses textos. Para ele, os textos são expressão de uma forma de sabedoria transmitida a esses homens não cristãos por Deus.⁶⁵ A Filosofia, em suas várias disciplinas e, especialmente, a Filosofia Moral, é o meio e o instrumento para estabelecer o nexó necessário entre o conhecimento humano e o conhecimento divino, este último revelado via Sagrada Escritura. Sustenta Bacon:

⁶³ Ibid., p. 349.

⁶⁴ BOTTIN, Francesco. Motivi preumanistici in Ruggero Bacone. *Concordia discors: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello* (a cura di G. Piaia), Padova: Antenore, 1993, p. 336.

⁶⁵ BOTTIN, F. *Ruggero Bacone: la scienza sperimentale: lettera a Clemente IV. La scienza sperimentale. I segreti dell'arte e della natura*. Milano: Rusconi, 1990. Introdução, p. 38. Disponível também na tradução de Jan G. Ter Reegen, Luis A. De Boni e Orlando A. Bernardi com o título *Obras escolhidas: carta a Clemente IV: a ciência experimental e os segredos da arte e da natureza*. Porto Alegre: Edipucrs; Edusf, 2006. (Coleção Pensamentos Franciscanos).

Assim a Filosofia (isto é, o saber humano) é útil, em primeiro lugar, por si mesma, se orientada a uma boa finalidade; em segundo lugar, [se for aplicada à Teologia], é ainda melhor; em terceiro lugar, é de uma utilidade quase infinita, se estiver a serviço da Igreja de Deus e das outras três disciplinas.⁶⁶

Na década de Bacon, já estava disponível a totalidade dos livros da *Ética Nicomaqueia*, embora ainda se interpretasse a ética aristotélica como nos anos anteriores, a partir dos primeiros livros conhecidos dessa obra num universo intelectual ainda agostiniano. De modo sintético, pode-se reproduzir o traço principal da maioria dos comentários da *Ética Nicomaqueia*, onde a doutrina de Aristóteles é interpretada a partir de uma concepção ética muito diferente da dele. Isto é, a felicidade, o bem supremo, do qual fala Aristóteles, longe de ser a suprema realização intelectual do ser humano, ela se identifica com Deus, com a fruição de Deus pelo homem, como sustentava Agostinho. A própria referência à *phrónesis* [sabedoria prática ou prudência] aristotélica lida no segundo livro da *Ética Nicomaqueia* é interpretada de modo a ver, nessa excelência intelectual prática, a virtude mística suprema pela qual a alma alcança com conhecimento amoroso o seu objeto primeiro: Deus. Depois da tradução de Grosseteste – que junto com a *Ética* traduziu também comentários gregos a ela –, a *Ética Nicomaqueia* passou a ser conhecida e avaliada em seu todo. Dela se constituiu a base para a atividade de comentários medievais de ética, numa consideração mais adequada da Filosofia prática aristotélica, a começar por Alberto Magno e Tomás de Aquino. Mas nem mesmo todo esse trabalho interpretativo dos textos de Aristóteles escapou das duras críticas baconianas, apoiadas em seu conhecimento da língua grega e na exigência de rigor metodológico.

Do interesse em dar à Teologia rigor científico, decorre a preocupação de Bacon com a filologia, isto é, a gramática e o conhecimento das línguas na interpretação filosófica. Ela (a gramática) é uma disciplina para ajudar na investigação humana, tanto na melhor compreensão do texto sacro, quanto na correta interpretação do pensamento da cultura pagã. No confronto com os clássicos, na sabedoria das letras, os moralistas cristãos são inferiores aos filósofos pagãos, pois “esses somente souberam escrever sobre os vícios e as virtudes de maneira

⁶⁶ BACON, op. cit., 2006, p. 57.

a raptar a decisão do consentimento: a sua ‘força discursiva’ é absoluta, enquanto a escritura dos Latinos não comove o coração com o intelecto”.⁶⁷ Os cristãos não sabem escrever sobre problemas morais, simplesmente porque lhes falta o processo lógico-existencial: a arte da existência.

Se a deficiência científica e metodológica da sabedoria cristã estava diretamente relacionada à sua árida moral, a solução apontada por Bacon era retornar às fontes antigas, como ocorrerá no renascimento humanista. Aliás, se pode, numa leitura atenta dos textos baconianos, perceber “os motivos pré-humanísticos em Rogério Bacon”, como muito bem demonstra Bottin:

Rogério Bacon é um dos expoentes mais significativos desta nova e original cultura do século XIII e, todavia, contestada de dentro do grande edifício cultural que está se erguendo imponente, também por mérito seu, e convida a percorrer outras estradas que um século depois caracterizarão a incipiente cultura humanística.⁶⁸

Munido das ferramentas adequadas para um filósofo moral, isto é, saber pesquisar e ler os livros antigos como um filólogo que visa à interpretação filosófica e não fazer obra de história. Sobre isso, diz Massa citando trechos da obra de Bacon:

Em Teologia, sendo conhecidos os textos, precisa ir aos manuscritos e às línguas para fazer obras de história. *A maior parte de todas as questões da suma teológica é Filosofia pura, com argumentos e soluções, e são infinitas as questões... E não compete aos teólogos...* (Op. Minus, ed. Brewer, p. 322-323). A ciência sagrada é obra de “história”, não de Filosofia: *O livro das histórias é mais próprio da Teologia* (Op. Minus, p. 329).⁶⁹

⁶⁷ MASSA, E. *Ruggero Bacone: etica e poetica nella storia dell’ “Opus Maius”*. Roma: Storia e Letteratura, 1955. p. 111 s. Numa passagem do *Opus Tertium*, diz: “Nam non est homo in aliquo vitio ita absortus quin si legeret diligenter libros hos illud vitium dimitteret; quoniam ita potenter allegant pro qualibet virtute, et contra quodlibet vitium, quod non est finis.” (Apud MASSA, op. cit., 1965, p. 111 s).

⁶⁸ Cf. BOTTIN, op. cit., 1993, p. 335. Vide, também, a cura di BOTTIN, *Ruggero Bacone*: op. cit., 1990.

⁶⁹ MASSA, op. cit., 1955, p. 120: “In Teologia, essendo noti i testi, occorre andare ai Mss. e alle lingue, per far opera di storia. *Major pars omnium quaestionum in summa theologia*

O próprio Bacon, em seu comentário, não usou as paráfrases como fizeram Avicena e Alberto Magno e, também, descartou os comentários literais como fez Averróis e, mesmo, Tomás de Aquino. Partindo de questões surgidas do texto de Aristóteles, tratou-as conforme o método clássico do *sic et non*, como fará também Síger.⁷⁰ Aliás, é sempre oportuno lembrar que uns oitenta anos antes de Bacon nascer, Pedro Abelardo (1079-1142), renovando a lógica, a utilizava como método de pesquisa que, enquanto razão dialética que se interrogava continuamente [*ratio critica*] em busca do entendimento [*intelligere*] “verossímil”, visava a explicar e entender, sobretudo, os textos sagrados. Ele também apresentava como princípio fundamental de sua proposta ética a intencionalidade [*intentio* ou *consensus comunis*] como fator determinante da vida moral.

Do ponto de vista metodológico, para Bacon, o filósofo moral deve saber pesquisar e ler os antigos corretamente. Desse modo, usando o material conceitual pagão e o cristão, os escolásticos podem fazer da moral uma arte, uma verdade viva, bela, escrita em belas obras, como fizeram os antigos⁷¹ e como fez, na prática, o seu confrade Francisco de Assis. Diz Massa, interpretando Bacon: “Não se pode escrever sobre a vida civil ou de moral sem ser artista ou poeta. Mas não artistas no sentido medieval dos professores de disciplinas científicas na faculdade (*não são popularmente conhecidos os artistas citados pelos Latinos*): artistas no sentido de Platão, de Cícero e de Sêneca”.⁷²

Em certo sentido e retendo a abordagem e o interesse teológicos, Bacon propôs aquilo que Síger e seus colegas vão fazer nas suas atividades de ensino e investigação na universidade. A proposta era se voltarem firmemente para a Filosofia de Aristóteles com a pretensão de fidelidade e, desse modo, de validade científica, segundo os próprios critérios estabelecidos pelo Estagirita.⁷³ Longe de seguir a via do tipo pietismo

est pura philosophia, cum argumentis et solutionibus, et sunt infinitae quaestiones... Et non pertinet ad theologos... (Op. Minus, ed. Brewer, pp. 322-323). La scienza sacra è opera di 'storia', non di Filosofia: *Liber historiarum est magis proprius theologiae* (Op. Minus, p. 329)."

⁷⁰ Cf. STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 135.

⁷¹ R. BACON. “Op. Tert.’ famm. Brewer, p. 4 e ‘Mor. Phil.’ (1953), p. 132”, apud MASSA, op. cit., 1955, p. 121 s.

⁷² Ibid., p. 129 s.

⁷³ Sobre a questão dos métodos em Aristóteles, vide BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998. Já para um panorama sobre os métodos de pesquisa e de ensino nas universidades medievais, vide os estudos e traduções em BIANCHI, L.; RANDI, E. *Filosofi e teologi: ricerca e insegnamento nell’università medievale*. Bergamo: Lubrina, 1989.

cristão, Bacon buscou, na tradição e na experiência metódica dos filósofos, isto é, por via do raciocínio argumentativo e por via da experiência, conhecer a realidade, sobretudo a realidade prática.

As traduções, especialmente das obras dos filósofos antigos e o método de traduzir de seus contemporâneos, são criticadas por ele, pois entende ser a causa de muitos erros, conforme a formalização de seu projeto de reforma dos estudos enviada ao Papa Clemente IV.⁷⁴ Ao tratar disso, Bottin aponta à passagem baconiana do *Compendium studii philosophiae*, onde Bacon esbraveja contra tais erros, desse modo, antecipando as “corrosivas” críticas dos humanistas a Aristóteles medieval:

Aos seus olhos são de modo particular as obras de Aristóteles que sofreram as falsificações mais graves a ponto que num impulso de ira não hesita em declarar que seria melhor “queimar todas as obras de Aristóteles [...] uma vez que continuar a estudar nas péssimas traduções disponíveis é perda de tempo e uma posterior difusão de erros”.⁷⁵

Sobre isso analisa criticamente Bianchi:

Felizmente Bacon não pode colocar em ação os seus propósitos destrutivos: as várias versões latinas da obra de Aristóteles, fiéis ou infiéis que fossem, continuaram a circular; e o estudo delas, longe de provocar uma onda de ignorância, foi uma das premissas do prodigioso desenvolvimento intelectual que a Europa conheceu no século XII.⁷⁶

Entretanto, é a disciplina de Filosofia Moral, em seus aspectos teórico e prático, que representa o ápice do conhecimento humano e “está na condição de atribuir à multiplicidade das *scientiae* aquele fim e

⁷⁴ Vide tradução de Jan G. ter Reegen, Luis A. De Boni e Orlando A. Bernardi da *Carta a Clemente IV*, na Coleção Pensamento Franciscano, citada acima.

⁷⁵ BOTTIN, op. cit., 1993, p. 336. Cfr. BACONE, R. *Compendium studii philosophiae*. London: J. S. Brewer, 1859. p. 469. “Si enim haberem potestatem super libros Aristotelis ego facerem omnes cremari, quia non est nisi temporis amissio studere in illis, et causa erroris est multiplicatio ignorantiae, ultra id quod valeat explicari.”

⁷⁶ BIANCHI, *La Filosofia nelle università*, 1997, p. 17 s.

aquele sentido que se concretizam na *sapientia*, que é uma virtude intelectual, mais do que um conhecimento científico”.⁷⁷ A Filosofia moral é útil à vida física e social e, como saber filosófico-teórico, se identifica com o conteúdo da Teologia no conhecimento da verdade eterna, na obtenção da felicidade espiritual que vai além da morte. Diz Bacon:

Esta verdadeira ciência prática é dita moral e civil porque ordena o homem para Deus, para o próximo e para si mesmo e, também, aprova as orientações e para elas nos convida e estimula eficazmente. De fato, esta é ciência da salvação dos homens, que deve ser alcançada pela virtude e pela felicidade; e esta ciência aspira para aquela salvação, quanto seja possível à Filosofia. Disto é evidente que esta ciência é a mais nobre de todas as partes da Filosofia. Realmente, como ela é o fim próprio da sapiência humana, e o fim é o que há de mais nobre em qualquer coisa, é preciso que esta ciência seja nobilíssima. De resto, esta é a única ciência ou a principal que se ocupa das mesmas coisas de que se ocupa a Teologia. [...] Ora, a Teologia é a mais nobre das ciências, por isto aquela que mais convém com ela é a mais nobre de todas.⁷⁸

Todas as demais ciências convergem para esta finalidade: para a própria elevação intelectual e a salvação de todos os homens. Porém, isso pode ser realizado somente pelo homem de ciência, pelas capacidades intelectuais do sábio, daquele “que realiza de modo completo o próprio aperfeiçoamento físico com um adequado regime de vida, intelectual com conhecimento de uma verdade unitária na multiplicidade das

⁷⁷ BOTTIN, op. cit., 1990, p. 39.

⁷⁸ BACONIS, R. *Moralis philosophia, pars prima (proemium)*, Turici: In Aedibus Thesauri Mundi, 1953, p. 4. “Hec vero practica vocatur morali seu civilis sciencia, que ordinat hominem in Deum et ad proximum et ad seipsum, et probat has ordinationes et ad eas nos invitat et excitat efficaciter. Hec enim sciencia est de salute hominis, per virtutem et felicitatem complenda; et aspirat hec sciencia ad illam salutem, quantum potest philosophia. Ex quibus in universali patet quod hec sciencia est nobilior omnibus partibus philosophie. Nam cum sit sapiencie humane finis intra, et finis est nobilissimum in re qualibet, oportet quod hec sciencia sit nobilissima. Ceterum, de eisdem negociatur hec sola sciencia vel maxime, de quibus theologia [...]. Set Teologia est scienciarum nobilissima; ergo illa, que maxime convenit cum ea, est nobilior inter ceteras.”

disciplinas, sobrenatural com a busca consciente de uma felicidade eterna”.⁷⁹ A busca da *sapientia* pelo caminho da Filosofia, de suas partes convergentes à Filosofia moral [*moralis Philosophia*], constitui o nível mais elevado que o homem pode atingir com sua razão. Desta concepção de “uma moral para o homem de ciência”, da *moralis philosophia* como a mais completa preparação racional para alcançar a *sapientia* sobrenatural, concretizada somente pela Teologia, conclui Bottin: “A concepção ética de Bacon assume, portanto, aquele caráter intelectualístico que a aproxima muito estreitamente daquela dos aristotélicos mais radicais ou averroístas latinos, em particular de Siger de Brabante e de Boécio de Dácia”.⁸⁰

Essas breves referências, feitas acima, nos dão uma ideia de que lado os ventos sopravam nos ensinamentos de Filosofia realizados no ambiente em que surgiu o aristotelismo radical. Também mostra a preocupação com o *status* científico dos saberes e, sobretudo, da gradual confiança “dantesca” no uso da razão como resposta aos problemas humanos e como melhor caminho para uma vida autenticamente humana, sem o apelo contínuo e alienante da autoridade. O *Guia dos estudantes* é “o documento” que melhor reflete a mentalidade em formação na Faculdade de Artes, que assumirá uma concepção de Filosofia diferente dos modelos anteriores. Não só a Filosofia, entendida como metafísica, ocupava papel de destaque, mas esse estado de espírito pró-aristotélico é particularmente relevante na ética, como na complicada questão da ressurreição dos corpos, em que aparece a concepção filosófica de felicidade ante a concepção sustentada e ensinada pela Teologia, como visto acima.

Esse escrito, embora anônimo, mostra o aparecer de uma tendência racionalista e naturalista que visou à autonomia das disciplinas científicas e à clara oposição entre Filosofia e Teologia. A concepção nele contida deu motivos para a condenação de 1277 – como vimos num trecho do prólogo no início do presente capítulo – especialmente quando os teólogos ortodoxos viram nessa atitude intelectual uma ameaça à fé e a propagação da suposta teoria da dupla verdade,⁸¹ que foi atribuída errônea

⁷⁹ BOTTIN, op. cit., 1990, p. 40.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 121; e vide também STEENBERGHEN, F.V. Une légende tenace: la théorie de la double vérité. *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* (Classe des Lettres), 5. ed., n. 5, p. 195, 1970, t. LVI.

ou tendenciosamente a Síger e a Boécio de Dácia. A intervenção de 1270 mostrou-se ineficaz diante da situação, a ponto de a maioria moderada da Faculdade de Artes propor e aprovar os estatutos de 1272. No caso, se compararmos os textos de Síger, aqui investigados, com o decreto estatutário de 1272, poderemos ver que as suas ideias não parecem contradizer a normativa aprovada pela maioria moderada da própria Faculdade de Artes. Essa norma visava a limitar ou a restringir o modo original de entender e praticar a Filosofia, isto é, o papel de professor de Filosofia que estava ganhando forma pelo corajoso esforço de um pequeno grupo de jovens docentes encabeçados por Síger.

O derradeiro combate contra os mestres de artes ocorreu com as condenações de 1277, com a ampla citação de 219 (ou talvez 220 segundo Piché) teses proibidas, na sua maioria de “erros filosóficos” e algumas de “erros teológicos”.⁸² Mesmo, porém, depois dessa data, o ensino de Filosofia nas universidades praticamente reduzia-se ao estudo do *Corpus aristotelicum*, ou seja, a Filosofia era o estudo desse *corpus* e das tradicionais disciplinas das “artes liberais” englobadas como partes dos conteúdos do *Organon* aristotélico. É possível concordar com Domanski que “é no século XIII que são definitivamente produzidas, por um lado, a redução da Filosofia a seu conteúdo teórico, de outro lado, a separação da Filosofia e da Teologia, duas modificações preparadas no decorrer de longos anos”.⁸³ Segundo Bianchi,

a contra-ofensiva dos teólogos mais conservadores, comandados por Boaventura, e as repetidas condenações episcopais atingiram apenas *algumas* teorias, ou *particulares interpretações* árabes, hebraicas e latinas de uma Filosofia que agora *todos* faziam referência e da qual extraíam princípios, conceitos, terminologia, instrumentos analíticos, regras de argumentação, critérios de cientificidade.⁸⁴

O novo lugar ocupado pela Filosofia, isto é, o deslocamento da Filosofia entendida a partir do paradigma agostiniano e de suas fontes para o âmbito teórico. Compreendido como busca da felicidade, não como disciplina teórica que tratava de problemas, mas como indagação

⁸² Cf. HISSETTE, op. cit., 1977; PICHÉ, 1999.

⁸³ DOMANSKI, op. cit., 1996, p. 49.

⁸⁴ BIANCHI, op. cit., 1997, p. 37 s.

sobre a condição humana à *beatitude*, onde Filosofia e Teologia não se distinguiam e pensavam os problemas como cristãos a partir do modelo sapiencial neoplatônico. Essa mudança, ou consequência, parece ser fruto da própria Teologia escolástica do que da suposta cristianização da Filosofia.⁸⁵ É no interior da escolástica que o exercício especulativo nas nascentes universidades, com suas regras institucionais, começa a configurar algo diferente do modelo de vida ascético, da sabedoria cristã, da “Filosofia cristã”, encarnados na figura do monge.

O exposto acima é suficiente para nosso propósito de fornecer algumas imagens do ambiente em que surgiu o aristotelismo radical, embora haja muitos outros textos também significativos, como os publicados por Lottin. Tais escritos revelam uma afinidade de estado de espírito e uma semelhança doutrinal com o *Guia dos estudantes* e, também, outros detalhes significativos se comparados com os textos de Siger.⁸⁶ Contudo, convém agora tratarmos da historiografia filosófica em torno do pensamento “averroísta”.

4 Considerações sobre a historiografia e as características do “averroísmo”⁸⁷

Era comum até há algumas décadas – e para alguns ainda é – considerar Siger de Brabante (c.1240-1280/84), Boécio de Dácia – foi colega de Siger –, entre outros mestres “artistas” mais ou menos conhecidos (Arnolfo de Provenza, Alberico de Reims), como sendo “averroístas”, isto é, seguidores das ideias de Averróis. Também o entendimento de que eles pretenderam fazer Filosofia pura, isto é, a teoria de uma felicidade perfeita realizável pelo homem durante a sua existência terrena. Isso seria possível mediante o exercício humano de suas capacidades intelectuais, opondo-se radicalmente à suposta “teoria da dupla verdade”, às teorizações teológicas vivenciadas, principalmente, no ambiente universitário da Faculdade de Artes da Universidade de Paris, no auge da *Escolástica*, como ficou tradicionalmente conhecido

⁸⁵ Cf. BOULNOIS, op. cit., 2002, p. 47.

⁸⁶ LOTTIN, O. *Psychologie et moral aux XIIIe et XIIIe siècles*. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: J. Duculot, 1949. p. 197-212. STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 129.

⁸⁷ Uma primeira versão desse tópico teve como título “Cosiderações sobre a historiografia do ‘averroísmo’” e foi publicada em forma de artigo na revista *Veritas*, v. 49, n. 3, em setembro de 2004, p. 489-505.

esse período do século XIII.⁸⁸ Aos olhos de muitos historiadores, o relato historiográfico do averroísmo, carregado de complexas nuances histórico-interpretativas ou construções lendárias, está diretamente relacionado à recepção das obras de Averróis entre os latinos, ou melhor, ao tipo de interpretação dada pelo Comentador ao pensamento de Aristóteles.

Essa história, que ficou conhecida com a controversa categoria historiográfica do “averroísmo latino” e, pela ênfase do ideal de felicidade especulativa como modelo de vida, classificado por alguns como “averroísmo ético” ocorreu, primeiramente em Paris, no século XIII, a partir das traduções do árabe, seguidas das condenações de 1270 e de 1277 e, numa segunda fase, na Itália (especialmente nas Universidades de Pádua e de Bolonha), no século XV e início do XVI, com as novas traduções do hebraico, juntamente com as ideias sustentadas por pensadores como Dante Alighieri (1265-1321), Marsilio de Padova (1275/1280-1342/1343), Angelo d’Arezzo (c.1318), Tadeu d’Alderotto (?-1295), Tadeu de Parma (c.1318), Paulo Nicoletti (*Paulus Venetus*) (1369-1429), Nicoletto Vernia (?-1499), Agostino Nifo (c.1473-1538), Alexandre Achillini (1463-1512), entre outros.⁸⁹

Em primeiro lugar, deve-se alertar que depois das conclusões apresentadas, ainda na década de 60 do séc. XX, por Steenberghen⁹⁰ e reconfirmadas por diversos autores⁹¹ não houve um “averroísmo latino”; como foi apresentado por Renan⁹² num grande trabalho pioneiro, porém

⁸⁸ O esquema tradicional de ver o século XIII como “a idade de ouro da Escolástica”, o ápice de uma experiência que acaba e causa uma grave crise, um período de decadência no século XIV, deveria já estar completamente superado. Conceitos usuais como “Medievo” e “Escolástica” são, recentemente, interpretados de modo diferente dos esquemas tradicionais. Sobre isto, vide: DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998; BIANCHI, op. cit., 1997; QUINTO, R. *Scholastica: Storia di un concetto*. Padova: Il Poligrafo, 2001.

⁸⁹ Sobre isso vide, DE LIBERA, A.; HAYOUN, M-R. *Averroès et l'averroïsme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991, especialmente os capítulos VII, VIII e IX, p. 75-122. No caso do termo “averroísta”, teria surgido primeiramente nos escritos de alguns autores (Tomás de Aquino, Raimundo Lullio), em torno de 1270. Uma boa revisão crítica da historiografia sobre o averroísmo foi apresentada por FIORAVANTI, G. Boezio di Dacia e la storiografia sull’Averroismo. *Studi Medievali*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, S. Terza, anno VII, fasc. I, p. 283-322, 1966. De qualquer forma, independentemente de quem foi o primeiro a escrever essa expressão, cada vez mais, estamos convencidos de que o termo foi criação de Tomás de Aquino, Boaventura, entre outros.

⁹⁰ STEENBERGHEN, F. V. *La philosophie au XIIIe siècle*. Louvain-La-Neuve: ISP; Louvain: Peeters, 1991. p. 321-359. Idem. *Maître Siger de Brabant*. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Vander-Oyez, 1977. p. 393-395, 397-399.

⁹¹ Podemos destacar: DUIN, J. J. La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant. Louvain: ISP, 1954. p. 400-442; BAZÁN, B. C. La réconciliation de la foi et de

equivocado e seguido por Mandonnet⁹³ e, até mesmo, em trabalhos de Gilson,⁹⁴ entre outros. A posição filosófica sustentada, de modo bastante particular, por Siger de Brabante e o seu colega Boécio de Dácia, ambos na condição de mestres na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, seja em relação às teses de Averróis (unidade do intelecto material ou potencial, a relação entre Filosofia e religião, entre outras), seja no confronto das teses julgadas pela ortodoxia da época como heréticas (eternidade do mundo, necessitarismo metafísico e criação por intermediários, determinismo astrológico, negação da providência divina, unidade do intelecto para toda a humanidade), é hoje justamente qualificada de modo mais *moderado*. O pensamento desses autores passou a ser enquadrado como *aristotelismo independente* ou *Filosofia independente* ou, mais usualmente, *aristotelismo heterodoxo* ou *aristotelismo radical*⁹⁵ ou *aristotelismo integral*,⁹⁶ embora estudos recentes coloquem em dúvida a unidade de pensamento desses filósofos sob a mesma classificação, conforme veremos neste trabalho.

Ainda, numa interpretação mais restritiva em termos de dependência direta e fiel, como afirma Ghisalberti, “a única tese de Averróis aceita como tal no mundo latino do séc. XIII foi aquela da unidade do intelecto possível, assumida por Siger de Brabante; [...] em todas as demais teses, Siger não segue Averróis”.⁹⁷ Essa posição é compartilhada também por Steenberghen⁹⁸ e, de modo mais aprofundado, por Bianchi que, corroborando a tese de Gauthier, diz que foram Alberto Magno (c.1206-1280), Roberto Kildwardy (?-1279), Boaventura (1217-1274) e Tomás de Aquino (1225-1274) a ler nas páginas do comentário de Averróis

la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux?. Dialogue, 1980. p. 237-251; HISSETTE, op. cit., 1997, p. 22-23; BIANCHI, L. *L'errore di Aristotele: la polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo...* 1984. p. 175-177; PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998, p. 11-18.

⁹² RENAN, E. *Averroès et l'averroïsme: essai historique*. Hildesheim: G. Olms Verlag, 1986.

⁹³ MANDONNET, P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. Genève: Slatkine Reprints, 1976.

⁹⁴ GILSON, E. *Compte rendu de F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Bulletin Thomiste XVII-XIX, 6 (1940-1942), p. 5-22. t. II.*

⁹⁵ Cf. STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 354-359; idem, op. cit., 1977, p. 258.

⁹⁶ Cf. DE LIBERA, A. *Albert le Grand et la philosophie*. Paris: Vrin, 1990. p. 269.

⁹⁷ GHISALBERTI, A. Boezio di Dacia e l'averroïsme latino. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA MEDIEVAL, 5., 1979, Madrid. *Anais...* Madrid: Nacional, 1979, p. 772. v. 2.

⁹⁸ Cf. STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 352 s.

Sobre a alma [*De anima*] a doutrina da unidade do intelecto, assumida depois por Siger na sua obra juvenil *Questões do livro terceiro sobre a alma* [*Quaestiones in tertium de anima*]. Antes de 1250, tal doutrina do Comentador não era conhecida pelos *artistas* –, afirma: “O ‘monopsiquismo averroísta’, assim como o próprio ‘averroísmo’, revela-se, assim, ‘uma intervenção dos teólogos’”.⁹⁹

Um dos primeiros testemunhos medievais sobre uma suposta posição de pensamento radicalmente antiteológica e fortemente baseada na Filosofia oriunda de Paris é a muito conhecida obra *De regimine principum*, de Egídio Romano, concluída em 1279; no mesmo ano em que retornou à Itália após um período de estudos em Paris, onde foi aluno de Tomás de Aquino e em 1276 tornou-se bacharel em Teologia. Ele relata e comenta algumas das ideias do movimento intelectual por ele conhecido em Paris o qual privilegiava a Filosofia sobre a Teologia. Egídio afirma sem hesitar que “pessoas vaidosas de sua racionalidade, que afirmavam que a Teologia se transforma em um saber supérfluo tão logo for conhecida a ciência da natureza, na qual nos instrui acerca de todo o ente” e, ainda, “que a lei evangélica e a lei divina são supérfluas, porque possuímos a lei humana e a lei natural, que parecem proibir todo o vício e prescrever toda a virtude”.¹⁰⁰ O texto parece apontar aos aristotélicos radicais como sendo os responsáveis diretos por querer substituir a ciência teológica pela ciência filosófica. Mas, como bem lembra Steenberghen,¹⁰¹ há outro documento histórico de grande valor do mesmo autor, isto é, um pequeno tratado *Sobre os erros dos filósofos* [*De erroribus philosophorum*], escrito entre 1268 e 1274. Esse texto

⁹⁹ BIANCHI, op. cit., 1984, p. 28 s. Cf. GAUTHIER, R. A. Notes sur les débuts (1225-1240) du premier “averroïsme”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: Vrin, tomo 66, n. 3 p. 321-373, 1982, e “Notes sur Siger de Brabant. I. Siger de Brabant en 1265”. In: *ibid.*, t. 67, p. 201-32, 1983. Cabe observar que os ardorosos combates desencadeados desde 1300 pelo leigo Raimundo Lúlio contra os ideais dos clérigos averroístas muito contribuiu para a consolidação do rótulo “averroístas” como seguidores de Averróis. Embora Lúlio visasse mais ao racionalismo árabe em seu conjunto do que Averróis, seus escritos, somados às 219 teses condenadas, deu apoio à interpretação historiográfica de Renan. Vide: DE LIBERA, A. op. cit., 1999. p. 123-131.

¹⁰⁰ ROMANO, Egídio. *De regimine principum*. Roma: 1607 (Reprint: Aalen, 1967). p. 316. “Fuerunt enim aliqui de suo ingenio praesumentes, dicentes Theologiam superfluere, ex quo habemus physicas disciplinas, in quibus determinatur de omni ente”. “[...] et [dicentes] superfluere legem Evangelicam et divinam, ex quo habemus legem humanam et naturalem, quae videntur omnia vitia prohibere et omnes virtutes praecipere.”

¹⁰¹ STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, 1977, p. 71-72.

mostra como um contemporâneo percebia os rumos das doutrinas heterodoxas ensinadas na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, em que Aristóteles ocupava o primeiro lugar nos estudos.

A posição sustentada por esses mestres de Artes (“aristotélicos radicais”) em relação à discutida questão fé-razão não foi de conciliá-las, como fez Tomás de Aquino; não foi, porém, de pura e simples oposição ou mesmo substituição como saltava aos olhos (ou queriam que saltasse aos olhos) de muitos teólogos ortodoxos receosos do avanço, da autonomia e da reivindicação de algo mais para a Filosofia que ser apenas “serva da Teologia” [*ancilla Theologiae*]. E mais, considerando as obras atualmente conhecidas e o esforço interpretativo recente, não parece ser correto continuar a supervalorizar e a manter a caracterização tradicional que, embora apoiada em alguns testemunhos, os mestres tinham uma atitude extremamente antiteológica que somente privilegiava a Filosofia.

Nessa relação entre fé e razão, Filosofia e Teologia, é que se insere o problema da chamada “evolução” do pensamento do principal expoente dos mestres “artistas”: Siger de Brabante, a partir da consideração da paternidade e cronologia de suas obras e dos elementos internos aos textos, tratados pela historiografia filosófica produzida de De Wulf a Steenberghen.¹⁰² Essa questão da evolução, ou não, da posição sigeriana, independentemente de quais textos estejam em juízo, é central para uma correta interpretação de seu pensamento, pois se trata da posição filosófica, dos ideais filosóficos, relacionados com a própria concepção de felicidade defendida por ele e seus colegas.

O que está na base dos movimentos intelectuais, nas várias personalidades filosófico-teológicas desse período, é o tipo de relação entre Filosofia e Teologia, isto é, como se deu a retomada e o desenvolvimento da metafísica como disciplina filosófica. No fundo, o que está em cena é o estatuto teórico da Filosofia. Contudo, não se pode esquecer que são muitas as variáveis em jogo nesse complexo cenário filosófico-teológico, que não pode ser entendido como posição unitária. Por exemplo, a influência do fator religioso, do ser acima de

¹⁰² Cf. DE WULF, M. *Histoire de la Philosophie médiévale*. Louvain: ISP; Paris: Vrin, 1936. Em diversas obras aqui citadas, Steenberghen defende a ideia de uma evolução do pensamento de Siger. No caso de críticas às teses “evolucionistas”, vide: DUIN, op. cit., 1954, p. 396-397, 407; ARGERAMI, O. La cuestión “De aeternitate mundi”: posiciones doctrinales. *Sapientia*, n. 28, 1972-1973, p. 189; 205-7; BAZÁN, op. cit., 1980, p. 238 e BIANCHI, op. cit., 1984, p. 89-91.

tudo cristão, sobre a produção intelectual não foi igual entre os pensadores medievais, assim como as concepções de Filosofia, de metafísica, foram diferentes. Segundo Steenberghen,

ele [o fator religioso] é normalmente mais forte entre um bispo (Agostinho) ou um monge (Anselmo) que entre um mestre da faculdade de artes (Siger de Brabante); ele exerce mais [influência] sobre o moralista que sobre o lógico ou o gramático, sobre o teólogo (Alberto, Boaventura, Tomás) do que sobre o filósofo de profissão (Nicolau de Paris, Siger de Brabante, Boécio de Dácia).¹⁰³

A Filosofia pagã grega, particularmente o aristotelismo com suas poderosas teorias *científicas*, especialmente na física e na cosmologia, as quais forneciam um complexo “sistema explicativo da natureza”, era o modelo de cientificidade. Essas teorias explicavam os fenômenos reais através de racionais nexos de causalidade, juntamente como um conjunto de conceitos lógicos, metafísicos, éticos, racionalmente ordenados e coerentes, o qual dava unidade e confiabilidade como sistema filosófico. O movimento filosófico promovido na Faculdade de Artes da Universidade de Paris retomou essas teorias baseadas na exclusividade e confiança no uso da razão natural e, mesmo sendo cristãs, parecem assumir posição de *recusa* das respostas dadas pela fé. Certamente, isso devia causar preocupação e medo em todos aqueles espíritos imbuídos exclusivamente da mensagem evangélica e de uma concepção de Filosofia agostiniana. Ademais, os *aristotelismos* da Escolástica se distinguem entre si, pois são elaborações de indivíduos que, além de reflexões determinadas por horizontes e interesses culturais diferentes, desempenham papéis profissionais diferentes (teólogos, médicos, juristas, filósofos).

Para a Faculdade de Teologia perder o domínio sobre a Filosofia e concordar que essa deixasse de ser simples propedêutica da Teologia e pudesse ter um valor em si mesma eram concessões muito perigosas que poderiam ter resultados teórico-práticos contrários aos ideais da fé. A crise da Escolástica se formou de uma Filosofia independente, com o surgimento de um intelectual profissional, primeiramente, no seio da

¹⁰³ STEENBERGHEN, op. cit., 1974, p. 86.

universidade e, em seguida, fora dela – Filosofia “extramuros” – com objetivos e ideias diferentes dos teólogos, especialmente, sob a ótica do Bispo Tempier.¹⁰⁴ Esses, por sua vez, procuraram combater e travar, numa multiplicidade de contextos teóricos e disciplinares, o surgimento dessa nova figura e seus ideais, que culminaram no âmbito moral, com as condenações.

No fundo, o medo do perigo de uma revolução cultural que colocasse em risco a existência e a própria unidade da cristandade – que começou na passagem do século XIII ao XIV e que alguns séculos mais tarde acabou acontecendo – motivou uma tomada de posição por parte da Comissão Censória comandada por Tempier. As reações negativas e as censuras daquelas teses contrárias à *visão de mundo* [*Weltanschauung*] cristã que foram perpetuadas doutrinal e historiograficamente, por um lado pelos *justificacionistas* alinhados a Tempier e, por outro, pelos *críticos* de tais medidas, serviram até hoje de paradigma nos debates interpretativos sobre a “crise da Escolástica”, às relações entre razão e fé e o “nascimento dos intelectuais”.

Também não se pode ignorar que na cultura universitária medieval, estava presente um tipo de literatura *popular* diferente e mesmo contrária aos escritos dos “averroístas”. O galanteio erótico, a exaltação do adultério, as atitudes justificadas por amor, a poesia cortês, o amor cortês, expressos numa linguagem picante e obscena aos olhos da época circulavam especialmente entre os leitores mais jovens. Obras como o *Sobre o amor* [*De amore*] ou também conhecido por [*De arte honeste amandi*], escrito entre 1186 e 1190, por Andreas Capellanus – este citado por Tempier no prólogo das condenações de 1277 – e o *romance da rosa* [*Roman de la rose*],¹⁰⁵ escrita a primeira parte em torno de 1225 por Guilherme de Lorris, completada e acrescentada uma segunda parte por volta de 1275 a 1280 por Jean de Meun, contribuíram para o clima “libertino” e “anárquico” que tanto preocupou os teólogos. Além disso, esse tipo de literatura tinha como base de referência a natureza [*natura*] e a razão

¹⁰⁴ DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 129.

¹⁰⁵ Para mais detalhes sobre o amor cortês, vide a edição inglesa ANDREAS CAPELLANUS. *The art of courtly love* included in *The Broadview Anthology of British Literature*, v. 1, Edited by Joseph Black, et al. Toronto: broadview Press, 2006, e a excelente edição GUILLAUME DE LORRIS; JEAN DE MEUN. *El libro de la rosa*. (Introd. de Carlos Alvar. Trad. de Carlos Alvar y Julián Muela. Lectura iconográfica de Alfred Serrano i Donet). Barcelona: Siruela, 2003. Há também a edição bilíngue ANDRÉS EL CAPELAN. *De amore: tratado sobre el amor*. Barcelona: Valcorba, 1984.

[*ratio*], embora não fossem escritos “averroístas”. Certamente, a existência de problemas de comportamento, de desordem moral e doutrinária no ambiente universitário, denunciados exemplarmente por Boaventura, contribuíram para a imagem negativa das ideias dos “averroístas”; embora tais atitudes juvenis fossem próprias da vida universitária, sem estarem ligadas necessariamente a questões doutrinárias ou às ideias de Averróis. Mas a sobrevivência do mito “do ‘averroísmo’ ao ‘contra a natureza’” [*dall’ ‘averroismo’ ao ‘contro natura’*], segundo Bianchi, deve-se ao fato de que

o argumento sobre o qual também os “críticos” mais convictos parecem pontualmente render-se, é que havia, portanto, “necessidade e urgência” de bloquear o foco “neopagão” da Faculdade das Artes parisiense, na qual o “naturalismo” e “racionalismo” tinham “influências nefastas” sobre os planos ético, social e religioso. Contagiada, impregnada de ensinamentos “averroístas” com sua perspectiva totalmente terrena, de sabor renascentista para não dizer iluminista, a juventude estudantil teria, de fato, se abandonado a toda forma de impiedade, para teorizar e praticar um “libertinismo” de destacadas tendências homossexuais.¹⁰⁶

Esse movimento filosófico (averroísmo), à parte as interpretações deturpadas e construções lendárias perpetuadas pela historiografia, não tinha por objetivo opor-se aos dogmas da fé; ademais, os próprios textos de Averróis, numa leitura imparcial, não tinham tal escopo nem em relação à fé cristã e, muito menos, à fé corânica. Embora o nome de Averróis tenha servido para reunir os supostos perigos, os mais diversos roteiros dos “infiéis”, talvez fosse melhor falar de *arabismo* ao invés de *averroísmo*, como sugere De Libera; e, assim, tentar recuperar a *herança esquecida*, ou seja, o *espírito da Filosofia medieval* e o “nascimento dos intelectuais” como herança dos pensadores do Islã pelo pensamento ocidental medieval latino.¹⁰⁷ Que os contemporâneos de Siger teriam identificado um movimento com ideias provenientes de Averróis, uma “corrente averroísta” perigosa à fé é “inexato e inaceitável aos olhos do

¹⁰⁶ BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990. p. 149 s.

¹⁰⁷ DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 97-138.

historiador” [*inexact et inacceptable aux yeux de l'historien*], segundo Steenberghen, pela simples razão de que os filósofos-teólogos cristãos mais ortodoxos do século XIII reagiram à ameaça do *aristotelismo*, do *racionalismo pagão*, no qual a influência de Averróis acabou por agravar a situação já em crise.¹⁰⁸

Antes mesmo do conhecimento integral dos textos de Aristóteles, foi muito forte a influência da Filosofia árabe no pensamento latino, especialmente Avicena foi lido e estudado, desde o fim do século XII, transmitindo, assim, não só muito do pensamento de Aristóteles, mas, também, uma boa dose de neoplatonismo. Como sustenta De Libera, “foi Avicena, não Aristóteles, que iniciou o Ocidente na Filosofia”.¹⁰⁹ A forte presença da contribuição árabe, do mundo muçulmano, não evitou que diversos textos árabes importantes permanecessem desconhecidos, como o livro de Al-Gazali *Refutação* [*Tahafut*], que não foi traduzido e, provavelmente, os latinos não o conheceram na sua totalidade. A réplica de Averróis à *Tahafut*, *Refutação da Refutação*, só foi traduzida depois de 1300, pelo judeu Calonymos ben Calonymos e, portanto, nenhum dos autores do século XIII conheceu esse texto, bem como outros textos (que não vem ao caso citar aqui) não foram traduzidos ou conhecidos pelos latinos, ou seja, “os latinos ignoraram parcialmente o nível das controvérsias teológicas e filosóficas atingido no mundo islâmico”.¹¹⁰ Então, não parece ser fraca a tese de que os aristotélicos radicais encontraram, no pensamento islâmico ao invés no de Averróis, como quer De Libera, os conceitos para construir seu ideal de Filosofia autônoma rumo a uma felicidade intelectual e a constituição de um novo intelectual filósofo?

Para além das motivações e do sentido da intervenção episcopal – que por si demandaria uma profunda análise crítica – parece que os filósofos “averroístas” tiveram como marca principal reivindicar o direito legítimo de um tipo de “racionalidade” baseada nas próprias forças limitadas da razão natural humana, ou seja, da autonomia e independência do investigar filosófico-científico, da consciência da competência específica de sua profissão de *artista*, especialmente no uso dos textos de Averróis como *instrumento/ferramenta de trabalho* [*instrument de travail*]¹¹¹ para compreender *corretamente* aquele que era considerado “o Filósofo”.

¹⁰⁸ STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 357.

¹⁰⁹ DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 108.

¹¹⁰ Ibid., p. 106.

¹¹¹ STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 352.

Atrás desse movimento “averroísta”, como parte central desse *período de aculturação* – que, na verdade, está intimamente ligado e se confundindo reciprocamente – estão o nascimento das universidades e a entrada maciça do aristotelismo greco-árabe.

Entender a concepção dos mestres de artes como um movimento de oposição para resistir à opressão dominante por parte do dogma cristão, com posições supostamente heréticas, sendo visto (tal movimento) como o aparecer de um breve momento da razão, ainda que subterraneamente, e que mostrava estar viva apesar do longo período de esterilidade intelectual (e que atingirá o seu êxito só na modernidade), como fez Renan,¹¹² é um equívoco. Isso vale, também e principalmente, para Mandonnet,¹¹³ que influenciou gerações e, apesar do importante trabalho de publicação dos textos de Sígér, adotou o quadro interpretativo de Renan perdendo, assim, a oportunidade de superá-lo. Exemplo disso está na afirmação de

que a ambição de Sígér foi de reproduzir exclusivamente o pensamento de Aristóteles. [...] Em si mesmo, o pensamento de Sígér é um dos menos originais e dos menos independentes do século XIII. Ele se servirá, e por princípio, de Aristóteles e de Averróis. [...] Sígér é, pois, por vez extremamente audacioso e muito pouco independente. Sua audácia está nas afirmações de teorias anticristãs que são o escândalo de seus contemporâneos; sua servidão se encontra em tomar partido por não descartar nada do pensamento de Aristóteles e de Averróis, e em não procurar fazê-lo progredir.¹¹⁴

À luz de interpretações mais recentes, como de Marlasca,¹¹⁵ de Gauthier¹¹⁶ ou, não tão recente, como de Steenberghen¹¹⁷ – este último apoiado na contribuição de Dondaine e Bataillon,¹¹⁸ no tocante à

¹¹² RENAN, op. cit., 1986.

¹¹³ MANDONNET, op. cit., 1976.

¹¹⁴ Ibid., p. 203.

¹¹⁵ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones super librum de causis*. ed. cCritique A. Marlasca, 1972.

¹¹⁶ GAUTHIER, R.-A. Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 67, n. 2, p. 201-232, 1983. Idem: Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des normands. *Revue des Science Philosophiques et Théologiques*, Paris: Vrin, t. 68, n. 1, p. 3-49, 1984.

¹¹⁷ STEENBERGHEN, F.V. *Maître Siger de Brabant*, 1977.

paternidade sigeriana das *Questões acerca do livro sobre as causas* [*Quaestiones super librum de causis*], que forneceu dados decisivos para pôr fim às acirradas discussões entre o próprio Steenberghen¹¹⁹ e Nardi¹²⁰ ou mesmo Gilson¹²¹ – confirma-se que Siger havia abandonado no fim da sua carreira de mestre das artes a doutrina da unidade do intelecto (monopsiquismo).¹²² Mas essa suposta evolução da posição sigeriana em relação à unidade do intelecto é questionada por autores que não seguem a orientação dada por De Wulf e criticam as conclusões de Steenberghen. Mais adiante trataremos disso.

Quanto à interpretação de Grabmann,¹²³ essa se revelou deficitária, já que o averroísmo era por ele tido como: i) um movimento de oposição à concepção cristã; ii) contrário à fé e que só procedia *segundo a via dos filósofos* [*secundum viam philosophorum*]; iii) apesar das condições adversas sobreviveu até o alvorecer da modernidade. Isso mostra esse estudioso mantendo-se ainda numa leitura interpretativa conservadora. Ainda sobrevivem afirmações do tipo mandonetiano de Siger “averroísta” ou, na esteira de Tempier, como inventor e defensor da doutrina da *dupla verdade* [*duplex veritas*],¹²⁴ não só em certos manuais de história da

¹¹⁸ DONDAINE, A.; BATAILLON, L.-J. Le manuscrit Vindob. Lat. 2330 et Siger de Brabant. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n. 36, p. 153-261, 1966.

¹¹⁹ STEENBERGHEN, F. V. *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, I: les œuvres inédites*. Louvain: IST, 1931; _____. *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, II: Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, 1942. v. 2, t. XIII.

¹²⁰ NARDI, Bruno. Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, ano 17, v. 4, p. 26-35, 1936; _____. Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Firenze: Sansoni, n. 18, p. 160-164, 1937.

¹²¹ GILSON, op. cit., 1940-1942.

¹²² Sobre o suposto monopsiquismo da posição averroísta, diz numa nota Nardi: “È invalso l'uso, presso molti storici della Filosofia, di denominare ‘monopsichismo’ la teoria averroistica. Tale denominazione è fatta apposta per accrescere la confusione che è nella mente di non pochi: per Averroè, non l'anima è unica, bensì l'intelletto possibile considerato in se stesso”. (NARDI, B. *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*. Roma: Edizioni Italiane, 1945, p. 33, nota 1).

¹²³ GRABMANN, M. *Neu aufgefundenen Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*. Muchen: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1924.

¹²⁴ Sobre isso vide GILSON, E. Boèce de Dacie et la double vérité. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Paris: Vrin, v.22, p. 81-99, 1956; MAURER, A. “Boetius of Dacia and the Double Truth”. In *Mediaeval Studies*, Toronto, vol. XVII, 1955, p. 233-239; DE LIBERA, op. cit., 1999, O mito da dupla verdade, p. 116-122; STEENBERGHEN, op. cit., 1970, p. 195 e, também, outra obra de STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 242.

Filosofia, os quais contribuem à perpetuação desses equívocos, mas também em trabalhos apresentados em congressos internacionais.¹²⁵

Convém recordar que ainda durante o Renascimento prosperou, entre alguns aristotélicos, a ideia do intelecto único para todos. Uma das consequências diretas da teoria monopsiquista foi a afirmação da imortalidade da alma com o consequente privilégio de a felicidade estar vinculada à investigação teórica. Essa história muda com a descoberta da subjetividade, do sujeito pensante (*cogito*) dotado de uma consciência e conhecedor do objeto *coisa extensa* [*res extensa*], o monopsiquismo deixou de ser a resposta para a questão da alma e de suas relações. A consciência, na modernidade, é entendida como a relação da alma consigo mesma. Ela é intrínseca, interior ao homem, pela qual ele pode de modo imediato e direto, desencadear o processo do conhecimento do mundo e de “se conhecer” e “se julgar” de modo seguro e infalível. “Penso, logo existo” [*Cogito, ergo sum*] é a forma mais acabada, ao menos até o fim do paradigma cartesiano, da autoevidência existencial do pensamento e o *locus* privilegiado para o conhecimento do mundo externo.

Em relação à posição filosófica assumida por Averróis (1126-1198), muito já se discutiu, desde Alberto Magno e Tomás de Aquino, no tocante à interpretação dos textos aristotélicos e à crítica principal

¹²⁵ Por exemplo, no caso de “averroísta”, NADER, A. N. La doctrine des deux verités chez Ibn Rochd (Averroès) et les averroistes latins. In *Actos del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval*, 1979. p. 1048-1049. Outro exemplo recente é COSTA, José Silveira da. *Averróis: o aristotelismo radical*. São Paulo: Moderna, 1994. Diz esse autor ao falar da doutrina da dupla verdade: “Segundo essa doutrina, defendida pelos averroístas latinos da Universidade de Paris, no século XIII, a verdade filosófica não coincide necessariamente com a verdade teológica.” (p. 54). Entre os historiadores da Filosofia de abordagem cristã que repetem a visão tradicional, estão também REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Patrística e escolástica* (2). São Paulo: Paulus, 2003. Não é possível identificar essa doutrina numa corrente filosófica ou mesmo em algum autor específico. É claro que, no ambiente interno da universidade, na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, o dever profissional de mestres e bacharéis em Filosofia de não tratar de questões exclusivamente de fé dava margem a possíveis soluções do tipo “duplex”, isto quando houvesse oposição entre a solução filosófica e a dada pela fé, mas a orientação do Estatuto de 1272 era que o filósofo não tinha o direito de decidir em favor da razão, mas, no máximo, de refutar a posição filosófica racionalmente ou de ficar em silêncio ou se recusar a discutir a questão em causa. Sobre isso vide, DENIFLE, H.; CHATELAIN, A. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris, 1899. p. 499-500. É determinante para desfazer tal “lenda” o trabalho Van Steenberghe, cf. nota anterior. Uma precisa análise historiográfica pode ser encontrada no interessante artigo de PIAIA, Gregorio. “‘Averroïsme politique’: anatomie d’un mythe historiographique. *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 17, Hrsg. v. A. Zimmermann, Berlin/N. York, 1985. p. 288-300.

de o Comentador a Avicena (980-1037) por não ter distinguido claramente a Teologia da Filosofia. As interpretações forçadas e equivocadas de Renan e seus seguidores, especialmente em relação à maneira do Comentador conceber a Filosofia, pelo modo como foi interpretado pelos latinos no confronto com a Teologia cristã e o tipo de relação da Filosofia com a religião contribuíram para perpetuar tais erros. A relação da Filosofia com o islã foi um tema caro para Averróis, sobretudo pelas acusações e perseguições aparentemente de caráter religioso, mas que, no fundo, foram por motivações políticas¹²⁶ de seus contemporâneos islâmicos. Longe da falsa imagem de um pensador “excessivamente racionalista” em relação à religião ou de um “fideísmo irracional” apresentado por Renan, estudos recentes demonstram o forte interesse de Averróis pelos problemas religiosos e teológicos. De modo particular, uma obra *Exposição dos caminhos que conduzem à demonstração dos artigos da fé* [*Kaṣf ‘an manāhiḍ al-adilla*], na verdade desconhecida pelos autores medievais, pois não foi traduzida para o latim, demonstra um Averróis preocupado em fornecer uma interpretação da Teologia islâmica com os instrumentos sapienciais da Filosofia aristotélica.¹²⁷

Para interpretar corretamente as concepções doutrinárias, deve-se ter claro que foi muito comum entre os historiadores sustentar, no contexto em que surgiu o “averroísmo”, a imagem do século XIII dominada por duas concepções antagônicas: o agostinismo e o aristotelismo. Essa forma de entender o pensamento do século XIII é ultrapassada e equivocada, como tem sido sustentado por diversos estudiosos, a exemplo de Steenberghen. Desse modo, é importante refutar as suspeitas, os preconceitos contra os “averroístas”, para poder compreender a essência dessa concepção de vida filosófica.¹²⁸ Essa foi baseada não apenas no

¹²⁶ CRUZ HERNANDEZ, M. *Abu-I-Walid Ibn Ruchd (Averroes): vida, obra, pensamento, influência*. Córdoba: Publicaciones des Monte de Piedad; Caja de Ahorros de Córdoba, 1986.

¹²⁷ Este texto integra a trilogia *Tratado decisivo sobre o acordo entre a Revelação e a sabedoria (Fasl al-maqal)*, *Destruição da ‘Destruição dos filósofos’ (Tabafut al-tabafut)* e *Exposição dos caminhos que conduzem à demonstração dos artigos da fé (Kasf ‘an manahig al-adilla)*, publicada primeiramente por GAUTHIER, Léon. *La théorie d'Ibn Rochd* (1909), depois em 1942 e republicada por Vrin-Reprise, Paris, 1983, onde Averróis trata das relações entre a Filosofia e a Revelação. Numa leitura atenta dessas obras, percebe-se que não há nenhuma concessão ao fideísmo irracional, mas à busca de uma racionalização das argumentações teológicas.

¹²⁸ Sobre as etapas da descoberta de Síger, particularmente, sobre os primeiros trabalhos em busca da identidade de Síger e das circunstâncias de sua morte, vide: STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 9-27.

uso da razão, que num sentido mais lato sempre esteve presente também nas reflexões teológicas cristãs, mas no uso exclusivo da razão natural da atividade intelectual como condição de possibilidade de dar conta crítica e livremente das grandes questões que preocupavam o homem medieval. Para uma adequada leitura, é necessário valorizar mais as fontes e o contexto da Filosofia de Siger e de Boécio de Dácia e menos supervalorizar a exegese e o texto das condenações de 1270 e de 1277, como fizeram eminentes historiadores da Filosofia medieval, a começar por Renan.

O interesse em fazer Filosofia pelo caminho da razão natural coincidiu com a entrada das obras de Aristóteles no Ocidente, aliada às contribuições do mundo árabe-muçulmano. O surgimento e a consolidação das primeiras universidades (Bologna, Paris, Oxford, Salamanca, Padova) não só impulsionou o desenvolvimento cultural do Ocidente latino, mas foi a condição de possibilidade de “uma crescente ‘profissionalização’ do trabalho intelectual”.¹²⁹ O encontro do cristianismo com o aristotelismo no século XIII recolocou a questão da relação entre fé e razão de maneira muito mais intensa do que nas épocas anteriores ou no modelo experimentado no mundo árabe-muçulmano, sobretudo pelo vigoroso sistema científico aristotélico construído conforme os princípios do mais puro naturalismo.¹³⁰ Inicialmente algumas obras são conhecidas pelos medievais via árabes, mas, em seguida e de modo intenso, as obras aristotélicas foram localizadas e traduzidas pelos medievais diretamente do grego.

Essa gradual e decisiva entrada de Aristóteles no século XIII, especialmente através de disciplinas científico-filosóficas, provocou tensões e crise no paradigma cultural filosófico-teológico cristão. Diz Lafleur:

De fato, ainda que no início oficialmente concebida por jogar um papel essencialmente subalterno e propedêutico – a formação geral dos jovens supostamente destinados a prosseguir seus estudos em uma das três faculdades superiores –, a Faculdade das Artes parisiense foi progressivamente se transformando num verdadeiro centro de ensinamentos propriamente filosóficos, de onde acabou claramente por

¹²⁹ BIANCHI, op. cit., 1997, p. XIII.

¹³⁰ STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 229.

emergir, a partir de 1250, uma nova concepção de saber humano que, sem negar explicitamente a sabedoria cristã, parecia demais colocá-la em questão, ao menos aos olhos das autoridades eclesiásticas, pelo qual o bispo de Paris, Estevão Tempier, proclamou, em 1270 e em 1277, as célebres condenações.¹³¹

Em 1210 ocorreu a primeira intervenção sinodal limitada a Paris que proibia (sob pena de excomunhão) a leitura pública ou privada dos livros de Filosofia natural (*De anima, Metafísica, Física, De coelo, De generatione, Meteorologica*, etc.) de Aristóteles e os comentários feitos ao seu texto (sem os nominar, mas provavelmente eram Avicena e Al-Farabi e talvez algum texto ou ideia de Averróis). Mesmo com a repetição dessa proibição por Roberto de Courçon, em 1215, quando da aprovação dos estatutos da Universidade de Paris, tais ideias de Aristóteles, na prática, continuaram a ser estudadas, chegando, inclusive, à Faculdade de Teologia. Isso levou o Papa Gregório IX, em 1228, a alertar os professores dessa faculdade a se manterem longe das inovações provocadas pela Filosofia. Consciente da ineficácia das proibições, o mesmo papa, em 1231, com a *Carta "Parens scientiarum Parisius"* mudou de tática, não mais impedindo a leitura dos livros proibidos, desde que fossem antes devidamente examinados e expurgados os erros neles contidos. No entanto, aconselhava: "Verdadeiramente os mestres e os alunos de Teologia nas faculdades onde lecionam e estudam, procurem exercer sua profissão competentemente, não se mostrem filósofos, mas ajam sempre como doutores em Teologia." [*Magistri vero et scolares theologie in facultates quam profitentur se studeant laudabiliter exercere, nec philosophos se ostentent, sed satagant fieri theodocti.*]¹³²

Como é sabido, esse aristotelismo que foi gradualmente conhecido pelos medievais¹³³ não foi só produto da inteligência de Aristóteles e de seus discípulos, mas contém contribuições significativas (especialmente quando o assunto adentra no âmbito metafísico transcendental do Ser Supremo, da Teologia) do neoplatonismo grego, judeu e árabe. Essa

¹³¹ LAFLEUR, C. *Scientia et ars dans les introductions à la Philosophie des maîtres des arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle. Miscellanea Mediaevalia*, 1994. p. 45.

¹³² DENIFLE; CHATELAIN, op. cit., 1899, p. 138, n. 79.

¹³³ Para maiores informações sobre as ressalvas dos teólogos ante o aristotelismo, vide DE BONI, op. cit., 2010, p. 57-75.

influência neoplatônica foi possível pelos textos supostamente atribuídos a Aristóteles e pelos diversos comentários feitos às obras dele. A sabedoria cristã ancorada principalmente nas Escrituras, no testemunho de São Paulo e na Filosofia de Agostinho, deparou-se com um saber profano muito mais poderoso e completo que aquele compreendido pelo tradicional esquema das artes liberais.¹³⁴

O corpo dos escritos aristotélicos provocou tensões, discussões interpretativas em torno de Aristóteles, de seus comentadores, das novas noções científicas greco-árabes, a ponto de dividir o próprio pensamento teológico escolástico. Antes de ensinar na Faculdade de Teologia, os futuros mestres passavam pelo ensino de Filosofia na Faculdade de Artes e o contato com Aristóteles era inevitável. Desses estudos propedêuticos surgem diferentes interpretações dos textos em uso, resultando em diversos tipos de *aristotelismo* ou *peripatetismo*. De certo modo, “todos” conheciam as mesmas fontes, porém a maneira de entendê-las e interpretá-las foi diferente, principalmente entre aqueles que não pretendiam apenas repetições dogmáticas.

O lugar do filosofar era a Faculdade de Artes, como mostra De Libera. Partindo das obras de Aristóteles, o ideal filosófico se desenvolve entre os mestres de artes que se espelhavam no modelo dos sábios da Antiguidade e, assim, considerando o seu modo de vida de *artistas* como um estado de perfeição, isto é, no ideal de sabedoria e de felicidade intelectual.¹³⁵ Os programas de estudos e as introduções à Filosofia, à lógica, à física, à ética e à metafísica, assumidas na Faculdade de Artes, mostram a necessidade da Filosofia, ainda que propedêutica, à Teologia. Aliás, a própria separação entre Teologia e metafísica, na opinião de Boulnois, não é uma reivindicação dos *artistas* com seu ideal de sabedoria filosófica, de uma Filosofia que parece ser um projeto impossível,¹³⁶ mas da própria Teologia.¹³⁷ Diz ainda:

¹³⁴ Maria Corti, em sua obra: *La felicità mentale*, 1983, apresenta uma interessante análise no Cap. II sobre: “Campi di tensioni” e “Campi semantici mobili” nella cultura del Duecento, p. 38-71.

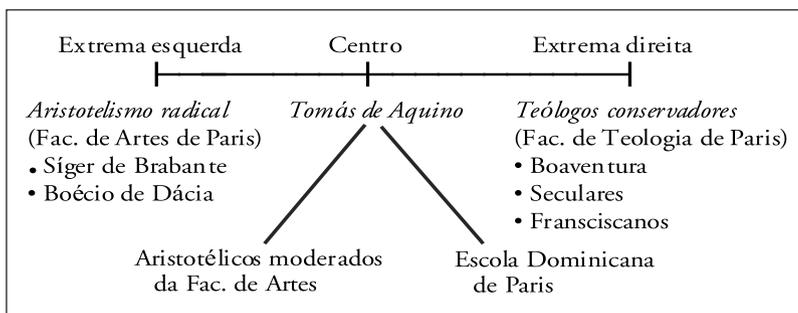
¹³⁵ DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 97-174.

¹³⁶ STEEL, Carlos. Medieval Philosophy: an impossible project? Thomas Aquinas and the “averrosistic” ideal of happiness. *Miscellanea Mediaevalia*, p. 152-174, 1998.

¹³⁷ BOULNOIS, op. cit., 2002, p. 45-94.

Sem negar a validade desta interpretação, eu queria aqui chamar a atenção sobre outra face do mesmo fenômeno. Desejo mostrar que a relação entre Filosofia e Teologia nem sempre e nem para todo mundo foi assim dramática, e colocar o acento aqui sobre uma tradição menos conflituosa e uma evolução menos apocalíptica: a retomada e o desenvolvimento da metafísica, como disciplina filosófica da qual a Teologia exprimiua a necessidade.¹³⁸

Mandonnet inaugura uma divisão triádica desse período do século XIII (direita-centro-esquerda),¹³⁹ que será ainda repetida claramente por Steenberghen. Esse, num breve capítulo “As forças presentes” [*Les forces en présence*], de sua obra: *A Filosofia no século XIII* [*La Philosophie au XIIIe siècle*], classifica as principais correntes doutrinárias no cenário dos conflitos iniciados abertamente depois de 1267, conforme o seguinte esquema:¹⁴⁰



Dependendo da questão em disputa, discussão [*disputatio, discussio*], esses pensadores tanto podiam se distanciar como se aproximar em seus pontos de vista da relação entre Filosofia e Teologia e do valor atribuído

¹³⁸ Ibid., p. 50.

¹³⁹ Cf. MANDONNET, op. cit., 1976, p. 42-92.

¹⁴⁰ STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 384 s. Nas palavras do autor: “Quelles sont les forces en présence? A l’extrême gauche, au sein de la faculté des arts, le groupe inquiétant de l’*aristotélisme radical*, sous la conduite de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie. A l’extrême droite, la faculté de théologie presque au complet, séculiers et franciscains, [...] appelons ce deuxième groupe le parti des *théologiens conservateurs*. Au centre, à mi-chemin entre les deux groupes extrêmes, se tient *Thomas d’Aquin*, presque seul au début, mais entouré bientôt d’un cercle de disciples où l’on peut discerner deux groupes: l’école dominicaine de Paris et les aristotéliens modérés de la faculté des arts.”

ao fazer filosófico, do mesmo modo, dependendo do horizonte e do interesse cultural, como no caso dos mestres de artes que tinham profissionalmente a tarefa de expor [*exponere*], explicar [*explicare*] e comentar [*commentare*] o pensamento nos textos. Diverso é o caso dos teólogos e dos médicos. Daí a dificuldade de se caracterizarem como corrente de pensamento, pois, em sentido estrito, somente os teólogos da Faculdade de Teologia mostravam uma posição mais unitária. Por exemplo, no discutido problema da eternidade do mundo, claramente não funciona esse esquema, como bem demonstrou Bianchi, que concluiu: “O velho dogma historiográfico da existência de uma ‘esquerda’ cuja especificidade estaria na a-crítica e servil recitação de um verbo aristotélico acolhido em todo seu aspecto e defendido da mesma forma em uma enganadora profissão de heterodoxia, encontra uma enésima negação.”¹⁴¹ Sem dúvida, esse esquema é muito discutível, embora como esquema, acrescenta ainda Bianchi, “encontra sua única legitimação na exigência de economia mental e não pode em nenhum caso ser hipostasiado”.

Convém aqui duas pequenas observações: i) não esquecer que antes desses conflitos e, portanto, antes do esquema acima, foi Alberto Magno – mestre de Tomás de Aquino e de outros ilustres como possivelmente também de Siger de Brabante – quem, através de seus escritos, preparou a separação entre Filosofia e Teologia; e ii) a catalogação formulista dos *ismos*, em relação ao período escolástico, foi historicamente anacrônica e pouco prudente numa forma de caracterização do “tipo ideal” de Max Weber, até mesmo em medievistas consagrados como Gilson. Esse sabiamente reconhece:

As denominações históricas nada mais são que símbolos dos fatos, ou de grupos de fatos dos quais elas não poderiam em nenhum caso substituir a descrição. [...] Nenhuma denominação designa alguma doutrina de modo correto, pois nenhuma doutrina é exaustivamente analisável. Uma doutrina leva corretamente somente um nome, aquele de seu autor.¹⁴²

¹⁴¹ BIANCHI, op. cit., 1984, p. 166-167. O autor trata da não existência de um corpo doutrinal unívoco entre os intérpretes do “averroísmo” (p. 35) e apresenta uma boa discussão crítica sobre o esquema triádico nessa mesma obra, nas p. 165-169.

¹⁴² GILSON, op. cit., 1956, p. 94. Neste artigo Gilson faz uma avaliação negativa do aristotelismo integral (radical). Isso continua na sua obra: *L'esprit de la Philosophie médiévale* e mesmo posteriormente na sua *Introduction à la Philosophie chrétienne*. Diz, por exemplo, naquela importante obra: “On peut savoir ce qu'eût été

Um dos resultados dos confrontos doutrinários entre os *artistas* e os teólogos, a partir da introdução de Aristóteles, será particularmente dramático para esta *corrente de esquerda* com suas primeiras manifestações tidas como *heterodoxas*, em torno de 1265. Essa foi denunciada, pela primeira vez, por representar um perigo à ortodoxia, pelo então ministro-geral dos Frades Menores, Boaventura, em torno de 1267 e terminou com a condenação das 219 (ou 220) proposições pelo Bispo Tempier, em 1277.¹⁴³ Maior representante intelectual da ortodoxia teológica, Boaventura vê a Filosofia como um instrumento auxiliar para explicar os temas e problemas da Teologia, sendo que essa deve corrigir a Filosofia. O valor da Filosofia depende de sua relação e adequação à Teologia. Depois da primeira condenação, de 10 de dezembro de 1270,

l'enseignement de la philosophie dans les Universités du XIIIe siècle s'il s'était délibérément soustrait aux influences du milieu chrétien. Averroès avait tenté l'expérience avec l'Islam, les averroïstes l'ont inlassablement renouvelée en terre de chrétienté. Le résultat est celui que l'on sait: une stérilité philosophique complète [...]. Si l'on regrette que le moyen âge, usant de la philosophie grecque, ne se soit pas interdit d'en abandonner la lettre [...] les averroïstes sont là pour donner toute satisfaction". (*L'esprit de la Philosophie médiévale*, 1936. p. 209. Vide trad. para o português de Eduardo Brandão, publicada pela M. Fontes, 2006. v. 2.

¹⁴³ Para uma análise detalhada das teses condenadas, no que diz respeito ao seu caráter heterodoxo (averroísta), a intenção dos censores e a quem propriamente eram endereçadas, convém consultar a obra de HISSETTE, op. cit.; também o importante trabalho de BIANCHI, op. cit., 1990; e de LAFLEUR, op. cit., 1999. Sobre a intervenção de Boaventura, vide: STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 33-46. Não esquecendo o trabalho de MANDONNET, op. cit., 1976, especialmente o Cap. IX, sobre "condamnation du péripatétisme 1277", p. ccxxix-cclxii. Por sua vez, De Libera sustenta uma hipótese, a nosso aviso pouco plausível, que o verdadeiro perigo que Tempier quis conjurar não estava em Boécio de Dácia nem em Averróis, mas nos escritos de Maimônides, de onde os latinos aprenderam, da experiência histórica vivenciada pelo mundo islâmico, a distinguir Filosofia, fé e Teologia. (DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 119 s). Vide, também, PICHÉ, David. *La condamnation parisienne de 1277: nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris: Sic et Non, 1999. Nessa nova edição das teses condenadas por Tempier, Piché demonstra a necessidade de corrigir alguns pontos propostos no *Chartularium Universitatis Parisiensis* e apresenta a descoberta de uma nova tese condenada, conforme testemunho de quatro manuscritos: "Quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia", isto é, "A caridade não é um bem maior que a perfeita amizade." Com isso, seriam 220 as teses condenadas em 1277. Contudo, a interpretação dada por Piché, em alguns pontos da obra, repete opiniões já consagradas e, por outro lado, sustenta uma leitura do *De Summo Bono*, de Boécio de Dácia, no contexto das teses condenadas que é muito discutível. Sobre isso, vide a crítica de BIANCHI, L. Felicità terrena e beatitudine ultraterrena: Boezio di Dacia e l'articolo 157 censurato da Tempier. *Chemins de la Pensée Médiévale*. Brepols: Fédération Internationale des instituts d'Études Médiévales Textes et Études du Moyen Âge, 2002. p. 193-214.

ocorreram também fortes conflitos internos entre as quatro “nações” de professores-estudantes (francesa, normanda, picarda e inglesa), tanto no sentido doutrinal, quanto no sentido político-organizacional, culminando com uma divisão no interior da própria Faculdade de Artes, que durou mais de três anos.¹⁴⁴

Nem todas as proposições condenadas, à luz de uma análise mais aprofundada, eram heterodoxas. Siger não era o único alvo das condenações de Tempier, pois o próprio Boécio de Dácia e sua obra *Sobre o Bem Supremo* [*De summo Bono*] foi, inquestionavelmente, o alvo principal da comissão de censura. Infelizmente, ainda hoje, o conhecimento sobre esse ambiente e as suas variáveis é bastante limitado. Certamente, menos pela falta de documentação do que pelo tipo de orientação dominante que guiou a maior parte da historiografia na convicção de que a verdadeira Filosofia medieval não podia ser a dos diversos comentários obscuros ou suspeitos de Aristóteles, mas nas grandes sínteses dos mais célebres teólogos.¹⁴⁵

A tradução do árabe, ou diretamente do grego, do *Corpus aristotelicum* foi empreitada a partir do século XII.¹⁴⁶ A obra de Aristóteles era parcialmente conhecida pelos medievais antes de 1200, embora atribuísssem ao Estagirita obras como o *Livro das causas* [*Liber de causis*], posteriormente identificada como pseudoaristotélica por Tomás de Aquino, sendo individuada sua origem neoplatônica, isto é, um trecho

¹⁴⁴ Vide: MANDONNET, op. cit., 1976, p. 207-227; STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 80-88.

¹⁴⁵ BIANCHI; RANDI. *Le verità dissonanti*, 1990, p. 20. Nesse ponto, os autores criticam a posição de Gilson e seguidores por terem “passivamente accolto l’idea che l’unico aristotelismo scolastico teoricamente interessante e storicamente influente fosse quello riveduto e corretto da Guglielmo d’Auvergne o da Alberto Magno, da Tomasso d’Aquino o da Enrico di Gand, mentre quello dei *magistri Artium*, pregiudizialmente liquidato come ‘dogmatico’ e ‘sterile’, avrebbe avuto al più il compito negativo di esasperare i contrasti, di mostrare l’impercorsibilità della strada nella quale ci si era incamminati con esagerata fiducia, inducendo ad abbandonarla”. (p. 20 s).

¹⁴⁶ Sobre os desdobramentos e as diferentes facetas das traduções e dos comentários das obras do Estagirita, encontramos sintetizados em DE BONI, op. cit., 2010, p. 23-56. Para um estudo mais detalhado, vide: GLORIEUX, P. *La faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle*. Paris: Vrin, 1971. De Libera dedica várias páginas às contribuições dadas pelo Imperador Frederico II de Hohenstaufen e seu filho, Manfredo, rei da Sicília, para o “nascimento dos intelectuais” a partir do interesse pelas questões filosóficas e pelo financiamento das traduções enviadas para os mestres em artes de Paris – os “filósofos” como o rei os chamava e eles próprios assim se definiam – para que fossem conhecidas e ensinadas. (DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 160-167).

da obra *Elementos de Teologia* [*Elementatio theologica*], de Próclo. Steenberghen rejeita a ideia de um aristotelismo latino homogêneo. Diz:

Recordamos que este aristotelismo foi sempre em alguma medida e sob formas variadas, um aristotelismo neoplatonizante: é o caso do aristotelismo eclético da primeira metade do século, do aristotelismo de S. Boaventura e aquele de Alberto Magno, do tomismo e do aristotelismo heterodoxo.¹⁴⁷

Na entrada das traduções de Aristóteles, a Filosofia voltou a marcar presença, porém, com vestes que não eram mais gregas. Ela vinha do mundo cultural do Islã e do judaísmo, com a experiência vivida em contextos culturais diversos – judeus, muçulmanos (árabes ou não árabes), cristãos do Oriente, bizantinos ou cismáticos (nestorianos, jacobitas). Foi com esta “invasão” dos escritos filosóficos em árabe dos textos de Aristóteles, misturados com textos e interpretações neoplatônicas, a leitura concordante de Aristóteles e de Platão e a experiência no confronto islâmico entre os defensores da *Falsafa* [Filosofia] e os do *kalam* [Teologia], que os latinos se defrontaram. O interesse dos medievais era menos o Aristóteles histórico do que seu pensamento interpretado e moldado à luz dos problemas e dos debates medievais em busca da verdade. Diz Tomás de Aquino em seu comentário ao *Sobre o céu e o mundo* [*De coelo et mundus*]: “O estudo da Filosofia não se destina, a saber, o que outros disseram, mas a conhecer qual é a verdade das coisas.”¹⁴⁸

No entanto, aumentava cada vez mais a consciência da natureza, dos métodos e da autonomia científica do saber aristotélico entre os leitores de Filosofia. Na medida em que os estudos dos diversos escritos aristotélicos eram incorporados no programa de ensino da Faculdade de Artes,¹⁴⁹ tornava-se cada vez mais saliente a corrente de pensamento

¹⁴⁷ STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 457.

¹⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO. *De coelo et mundus*, I, com. 22, Opera, ed. Fretté, t. XXIII, p. 77. “Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.” (Trad. de L. A. De Boni).

¹⁴⁹ O aristotelismo entra de modo definitivo e oficialmente em 1255 com o novo estatuto da Faculdade de Artes. O *Guia dos estudantes*, também conhecido como *Ripoll 109*, exemplifica a forte presença da Filosofia aristotélica no ensino dos mestres de artes.

(aristotelismo radical) orientada em separar metodologicamente aquilo que era específico da Filosofia, enquanto metafísica, diante da Teologia, enquanto ciência sacra, ou seja, de modo mais restrito, por volta da metade do século XIII, separaram-se as discussões ético-morais de natureza exclusivamente filosófica das questões de Teologia moral reivindicadas pelos teólogos cristãos.

O próprio Alberto Magno contribuiu para essa tomada de consciência quando distinguiu claramente a Filosofia da Teologia, o método racional do recurso à autoridade divina, as leis naturais das intervenções milagrosas de Deus.¹⁵⁰ Enquanto Boaventura, mesmo conhecendo a Filosofia aristotélica, não via na sabedoria filosófica do mundo qualquer vestígio de autonomia, pois para ele a Filosofia só poderia se desenvolver e ter seu valor dentro dos limites estabelecidos pela Teologia, a posição de Alberto Magno é outra. Esse, seguindo a classificação dos saberes proposta por Aristóteles, claramente esboça uma Filosofia autônoma, defendendo as possibilidades e os próprios limites da Filosofia.¹⁵¹ Porém, Wieland esclarece que “o destaque conferido ao esforço e à autonomia humana nasce naturalmente da perspectiva do teólogo que conhece outras formas de sabedoria e discernimento”.¹⁵² E alerta ainda que

Alberto planeja e realiza sua obra não com a intenção de contrapor, a conceitos filosóficos contemporâneos concorrentes ao dele, um conceito novo e melhor; uma concepção como a dele ainda inexistente no Ocidente latino. Portanto, primeiro ele precisa “tornar a Filosofia compreensível para os latinos” [*Physica* I 1,1], a partir da maior parte dos textos aristotélicos.¹⁵³

De escolas de artes liberais, passaram a ser escolas de Filosofia aristotélicas. Sobre a produção intelectual desses mestres, vide os dois volumes: WEIJERS, Olga. *Le travail intellectuel à la Faculté des Arts de Paris: textes et maîtres (ca.1200-1500)*. Paris: Brepols 1997.

¹⁵⁰ STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 230. Nessas mesmas páginas, encontramos algumas passagens citadas das obras de Alberto Magno sobre essas divisões.

¹⁵¹ Georg Wieland apresenta em seu artigo “Alberto Magno: o esboço de uma Filosofia autônoma”. In: KOBUSCH, Theo (Org.). *Filósofos da Idade Média: uma introdução*. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003. p. 170-188, uma excelente síntese da concepção filosófica de Alberto com citações de vários passos importantes nas diversas obras dele.

¹⁵² *Ibidem*, p. 177.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 173.

Portanto, tais discussões e conflitos em torno da natureza e do *status* da Filosofia marcaram fortemente o ambiente universitário da segunda metade do século XIII, determinando um conjunto de posições intelectuais divergentes, porém devedoras de uma base filosófica comum que pode ser caracterizada como aristotelismo-platonizante, como já foi dito. No caso dos filósofos em discussão, parece mais adequado falar em “aristotelismo radical” e, no que compete à posição pessoal de Siger, também parece adequado “falar de ‘Filosofia sigeriana’ – ou pelo menos de ‘aristotelismo sigeriano’”.¹⁵⁴

Ao ler os textos sigerianos conhecidos, não poucos intérpretes costumavam dizer que a posição de Siger nos seus primeiros escritos foi mais radical e, depois teria ocorrido uma acentuada atenuação das teses heterodoxas e o abandono da tese do monopsiquismo, aproximando-se muito da posição de Tomás de Aquino. Isso teria ocorrido especialmente com sua obra tardia *Questões acerca do livro das causas* [*Quaestiones super librum de causis*], a qual foi objeto de fortes debates sobre a sua autenticidade e que levou comentadores críticos, como Grabmann e Gilson, a reverem suas interpretações da Filosofia de Siger. Como já dissemos, sobre a suposta evolução do pensamento de Siger, voltaremos a falar mais adiante.

Provavelmente, os excessos iniciais, tanto comportamentais como doutrinários atribuídos ao grupo de mestres e de estudantes comandados por Siger, podem ter sido resultado de posições mais extremistas, defendidas por algum expoente secundário entre os simpatizantes de tais teorias; e, obviamente, acabaram comprometendo o próprio líder do grupo, se é que Siger realmente desempenhou tal tarefa.¹⁵⁵ Mesmo no campo estritamente doutrinário, contudo, não é fácil dar conta da complexidade da Filosofia de Siger, a qual, na opinião de Steenberghen, “é um ‘aristotelismo neoplatonizante heterodoxo ou radical’, por vezes influenciado pelo averroísmo e pelo tomismo”.¹⁵⁶ Mais especificamente,

¹⁵⁴ BIANCHI, L. “Velare philosophiam non est bonum”: a proposito della nuova edizione delle *Quaestiones in Metaphysicam*, di Sigeri di Brabante. *Rivista di Storia della Filosofia*, v. 40, n. II, p.263, 1985.

¹⁵⁵ Sobre os motivos das condenações, vide: STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 423; HISSETTE, op. cit., 1977; LAFLEUR, op. cit., 1999; DONATI, Silvia. A new witness to the radical aristotelianism condemned by Etienne Tempier in 1277. *Miscellanea Mediaevalia*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 371-382.

¹⁵⁶ STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 359.

é “um aristotelismo ‘peripatetizado’, penetrado de neoplatonismo e de ciência árabe, e mesmo de astrologia”, diz De Libera.¹⁵⁷

São tantas as variáveis que são causa ou efeito da penetração da Filosofia pagã grega no ensino da Faculdade de Artes¹⁵⁸ e, de certo modo e mais em sentido negativo do que positivo para o dogmatismo cristão, também entre os teólogos. Steenberghen destaca como consequência desse importante fato: “A consciência de cada vez mais viver a autonomia do saber filosófico e do nascimento do aristotelismo heterodoxo”.¹⁵⁹ Parece-nos mais completo acrescentar: por um lado, a consciência da necessidade de os teólogos defenderem fervorosamente a ortodoxia e, por outro de reforçarem suas antigas posições e convicções baseadas na Escritura, nos Padres da Igreja e em Agostinho. Isso quer dizer: a necessidade de entender a *Theologia* como discurso sobre Deus, como ciência de Deus, ou mesmo àqueles mais moderados, revê-las sobre novas bases, mesmo sendo neoplatônicas ou árabes, ou seja, *Theologia* natural, usando com mais profundidade uma argumentação do tipo filosófico, que resultará em uma *nova Teologia*.¹⁶⁰

Contudo, longe das consagradas atribuições *irracionistas*, seja no conjunto de seu pensamento, seja na relação Filosofia e religião, a influência de Averróis nos pensadores do século XIII realmente acelerou a compreensão e a assimilação do pensamento de Aristóteles e agravou o drama intelectual cristão, especialmente pelo tipo de interpretação fornecida por ele à relativa psicologia da inteligência, da alma, de Aristóteles. As primeiras traduções latinas de Averróis foram feitas na primeira metade do século XIII e incluem os comentários ao *De anima* e à *Ética a Nicômaco*. Siger, porém, como os demais escolásticos, conheceu Aristóteles por outros “olhos” que não os de Averróis.

O efervescente ambiente da Faculdade de Artes e o conhecimento cada vez mais direto dos textos do Estagirita possibilitam pensar, ao menos hipoteticamente, se, em termos gerais, o resultado alcançado

¹⁵⁷ DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 168.

¹⁵⁸ Sobre as etapas do crescimento do aristotelismo latino e os primeiros conflitos surgidos no seio da Universidade de Paris, vide: STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 72-189 e p. 357-362; LAFLEUR, C. L’apologie de la Philosophie à la Faculté des Arts de Paris dans les décennies précédant les condamnations d’Etienne Tempier: la contribution didascalique des artiens. In *Miscellanea Mediaevalia*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998. p. 383-392.

¹⁵⁹ STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 229.

¹⁶⁰ BIANCHI; RANDI, op. cit., 1990, p. 8-12.

pelos “averroístas latinos” teria sido o mesmo sem a influência de Averróis e dos demais pensadores árabes. No caso da particular questão sobre a felicidade intelectual, se realmente Síger e seus colegas não conheceram a obra *Sobre a beatitude da alma* [*De animae beatitudine*], de Averróis, ou o *Livro sobre o caminho da felicidade* [*Liber exercitationis ad viam felicitatis* = *Kitāb al-tanbih ‘alà sabīl al-sa ‘āda*], de Al-Farabi (870-950),¹⁶¹ então é mérito de todos desses “aristotélicos radicais”, a construção teórica de uma “felicidade mental” apoiados, por um lado, na leitura da *Ética Nicomaqueia* e, por outro, na interpretação de Averróis do *De anima*, de Aristóteles, em que fala do intelecto único e do conhecimento humano das substâncias separadas e de Deus pela via natural.¹⁶² Como veremos adiante, especialmente com Boécio de Dácia, essa hipótese parece estar apenas parcialmente correta, ao menos quanto à tradução da *Ética Nicomaqueia*, realizada por Grosseteste e acompanhada dos comentários dos filósofos bizantinos, conhecida de Alberto Magno em sua versão incompleta, em torno de 1250 e a tradução completa antes de 1265. Certamente, essa versão completa deve ter sido também conhecida pelos *mestres das artes* e pode ter sido decisiva, muito mais do que a interpretação do Averróis latino ou da própria interpretação dada por Alberto Magno.

¹⁶¹ Nesta obra Al-Farabi trata do fim da vida humana que é alcançar a felicidade. Interpretando o filósofo árabe diz Guerrero na introdução: “La felicidad en la que piensa al-Farabi es la que se alcanza, sobre todo, en este mundo, aquella que tiene que ver con el hombre en general y no con el hombre musulmán en particular. Es una felicidad que se obtiene a través de una doble vertiente, la individual y la social: es una felicidad que sólo el hombre, en la actualización de sus potencialidades individuales, podrá alcanzar a través del cultivo de las virtudes morales e intelectuales, pero que sólo puede cumplirse dentro de una sociedad.” (ALFARABI. *El camino de la felicidad* [*Kitāb al-tanbih ‘alà sabīl al-sa ‘āda*]. Trad., introducción y notas de R. R. Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 28).

¹⁶² Geoffroy e Steel na edição e tradução de AVERRÉDES. *La béatitude de l’âme*. Paris: Vrin, 2001, p. 10 s, sustentam a tese de que esta obra de Averróis só foi conhecida pelos latinos a partir do século XIV, embora houvesse traduções judias desde o século anterior.

Capítulo 2

A metafísica como ciência radical e a missão do filósofo em Sígier de Brabante

Na Filosofia grega, consagrar-se à vida filosófica era sinônimo de autonomia do sábio, uma atividade com finalidade em si e por si mesma, amada e desejada por si mesma, um viver no ócio e, na medida do possível, distante das preocupações materiais. Era a forma mais elevada de felicidade humana, reconhecia Aristóteles no Livro X da *Ética Nicomaqueia*, uma vida quase sobre-humana e possuía em si algo de divino e, como tal, pressupunha condições especiais para ser realizada. Nessa perspectiva, o intelecto é o que de mais divino há no homem. A atividade contemplativa da razão é o meio mais alto e perfeito possível de vida humana dedicada à busca e à consideração sobre a verdade. Nada que se possa preferir viver fora desse elemento *divino* em nós é superior à atividade e ao prazer da vida intelectual do filósofo. Contemplar a verdade é algo que podemos fazer por nós mesmos sem necessidade de bens assessoriais e instrumentais, além de nossa faculdade contemplativa de filosofar e as condições básicas de vida atendidas. Esse tipo de atividade leva, na opinião de Aristóteles, o homem a aspirar àquela vida que está mais perto do modo de vida dos deuses.

No entanto, mesmo com esse atributo, mesmo atingindo a condição de filósofo e sábio no exercitar dessa atividade, tida como o tipo de vida ideal, digna dos deuses ou de Deus, pela condição humana seria impossível permanecer sempre nesse estado de pura contemplação. A perfeita felicidade é o ato de contemplação que pode ser alcançado na atividade filosófica, teórica, naqueles momentos em que conseguimos contemplar o intelecto divino.¹⁶³ A atividade teórica consiste no investigar, que

¹⁶³ ARISTÓTELES. EN X 7 1178a, p. 203; *Metafísica* XII 7 1072b, p. 525.

tem por fim o saber pelo saber e não um fim exterior a si mesmo e é, também, o modo de vida próprio para o exercício dessa atividade que leva à felicidade. A vida de investigação está voltada às obras da natureza na busca dos princípios, da intenção e da finalidade que as anima. Diz Hadot:

O elogio que Aristóteles faz da vida segundo o espírito é, a um só tempo, a descrição de um gênero de vida efetivamente praticado por ele mesmo e pelos membros de sua escola, e um programa ideal, um projeto, um convite a elevar-se por meio de degraus para um estado, a sabedoria, que é mais divino que humano.¹⁶⁴

Mas a relação entre o que é moralmente bom e a felicidade é central na concepção de Aristóteles, pois o bem supremo é um bem prático humano independentemente de Deus. Embora a atividade contemplativa esteja voltada para tais realidades superiores, ele constrói seu tratado moral (a maior parte da *Ética Nicomaqueia*) enfatizando a prática das virtudes como *eupraxia*, e isso engloba tanto a moralidade quanto a felicidade, na medida em que é realizado pelo ser humano na prática das virtudes morais e intelectuais na vida em comunidade. A tarefa do filósofo como capaz de conhecer também as verdades mais elevadas da *Filosofia primeira* e da *Teologia* foi defendida principalmente na sua *Metafísica*.

Síger apoia-se na argumentação aristotélica e, a seu modo, interpreta o papel e a radicalidade do questionamento metafísico em torno da possibilidade de conhecer a verdade possível ao filósofo. Mesmo que o século XIII esteja muito distante da época da atividade do filósofo e do ideal grego de vida feliz, não parece impossível para os aristotélicos, como Síger e Boécio de Dácia, reivindicar tal perspectiva diante da hegemonia do discurso teológico e do modelo sapiensal de vida feliz na introspecção cristã. Pelo viés das questões metafísicas, pode-se vislumbrar o tipo de atividade própria do homem e o correspondente tipo de felicidade natural e intelectual possível ao homem.

Antes de expormos alguns dos possíveis traços da concepção sigeriana de felicidade (objeto da parte 3.4), da qual pensamos haver uma íntima

¹⁶⁴ HADOT, P. *O que é a Filosofia antiga?* Trad. de Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999. p. 132.

conexão com a sua concepção de Filosofia, devemos tratar de alguns pontos (que entendemos são decisivos também na discussão ética) da concepção e do limite da metafísica sustentada por esse autor.

Primeiramente, a distinção sigeriana entre *metafísica*, no sentido de “Filosofia primeira”, chamada também de *Teologia filosófica*, e *Teologia*, entendida como “ciência da sacra scriptura”, sem considerarmos as demais questões tratadas na obra *Questões de metafísica* [*Quaestiones in metaphysicam*]; em seguida, a radicalidade da ciência metafísica, ou seja, a pergunta última, o limite desse saber pressentido por Siger e, assim, a definição sigeriana de Filosofia presente na distinção entre fé e razão. Não se trata de tomar posição ante as divergências interpretativas sobre a existência ou não de uma Filosofia medieval, isto é, uma “Filosofia cristã”. Partir de uma certa concepção de Filosofia, como a aristotélica, parece coerente, ao menos se se presente uma distinção introduzida por Steenberghen, entre “Filosofia no sentido amplo” e “Filosofia no sentido restrito”.¹⁶⁵

Na perspectiva de Siger, e também na de Boécio de Dácia, o fazer Filosofia e a busca da felicidade não são mais que o prolongamento lógico de sua própria concepção de relação entre fé e Filosofia, culminando no âmbito moral. Sem negar a possibilidade de beatitude celeste, da beatitude perfeita de Tomás, para Siger o filósofo limita metodológica e estritamente o seu estudo à felicidade humana tal qual a razão natural pode conceber pelo processo de fundamentação da própria metafísica. Essa felicidade adquirida pelo exercício da virtude e da contemplação, como ensinou Aristóteles, é a suprema perfeição do homem.

Para dar, porém, conta de modo mais preciso da concepção dos filósofos investigados, deve-se ir além do puro discurso filosófico, dos simples conceitos filosóficos fechados e isolados. De certo modo e continuando o que foi abordado no capítulo anterior, deve-se ir ao contexto histórico-cultural ou religioso. Depois, para uma reflexão sobre Filosofia, o discurso sobre a Filosofia em sentido crítico, isto é, o modo de conceber a Filosofia especialmente no ambiente universitário e a sua

¹⁶⁵ STEENBERGHEN, op. cit., 1974, p. 78-113. Gilson em sua obra *L'esprit de la Philosophie médiévale*, pretendeu unificar a produção filosófica medieval como *Philosophie chrétienne*, na medida em que a revelação cristã seria um auxílio indispensável à razão (p. 32 s). Entre as críticas feitas a essa catalogação, está a de Steenberghen que severamente afirma: “Une philosophie cesserait d'être philosophie dans la mesure où elle deviendrait chrétienne.” (Ibid., p. 96).

relação com a Teologia, recolocando as velhas questões sobre: O que é a Filosofia? O que é ser filósofo? O que é fazer Filosofia? Em uma palavra: fazer metafísica como o tipo de atividade racional própria do homem que busca a felicidade.

1 A demarcação filosófica dos limites da metafísica¹⁶⁶

É exatamente a *admiração das admirações* que nos interessa inicialmente: Porque há o ente em vez do nada?¹⁶⁷ Parece que Siger colocou-se essa questão radical e foi o primeiro a perceber os limites da metafísica através da pergunta ontológica: “*Por que há alguma coisa (o ente) em vez do nada?*” Sem menosprezar os demais temas, como: a causalidade divina, a natureza da alma intelectiva, a eternidade do mundo, as questões de lógica e de física, entre outros assuntos que caracterizaram a doutrina sigeriana e sua suposta evolução para uma posição menos heterodoxa. Interessa-nos, num primeiro momento, o velho problema da relação entre Filosofia e fé, mais especificamente, alguns passos na distinção entre esses dois saberes e a concepção de Filosofia enquanto metafísica, como fundamento dos objetos e princípios de todas as demais ciências sustentadas por esse integrante da escolástica. Depois, ainda em Siger, trataremos do limite e da radicalidade da metafísica em sua pretensão de fundamento último.

Em primeiro lugar, como Siger entendeu a distinção entre metafísica e Teologia? Das diversas obras atribuídas a Siger (considerando-se também os outros assuntos por ele tratados somam-se 18 obras) há quatro versões diferentes das *Questões sobre metafísica* [*Quaestiones in metaphysicam*], até agora conhecidas; são, na verdade, comentários [*reportationes*] de cursos ministrados por Siger, isto é, anotações de aulas do mestre feitas por alguns alunos. Há, ainda, uma quinta versão, manuscrito Cambrai 486, que parece ser de um de seus discípulos, que provavelmente usou livremente as lições do mestre na preparação de

¹⁶⁶ Uma primeira versão parcial e resumida desse tópico foi publicada com o título O aristotelismo de Siger de Brabante: como Siger de Brabante se vale de Aristóteles na distinção entre Metafísica e Teologia. In: DE BONI, Luis Alberto; PICH, Roberto H. (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 499-513.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, op. cit., 2001, p. 67. Na obra de 1943, *Poscritto a ‘Che cos’è metafisica?*, diz Heidegger: “Unico fra tutti gli entí, l’uomo, chiamato dalla voce dell’essere, esperisce la meraviglia di tutte le meraviglie: *Che l’ente è.*” (a cura di F. Volpi), (2001, p. 78).

suas próprias lições.¹⁶⁸ Dos quatro manuscritos¹⁶⁹ onde estão os textos das *reportationes* do mesmo curso ministrado por Siger, em torno de 1273: Munique (clm 9559), Paris (lat. 16297), Cambridge (Peterhouse 152) e Viena (lat. 2330); o mais completo é o de Cambridge (Livro II – VII), seguido, com menos detalhes, pelo de Paris (Livro II-VII), que teve a colaboração, na redação ou reorganização, de Godofredo de Fontaines.¹⁷⁰ Nos outros dois, encontramos apenas parte dos conteúdos: Munique (Livros II-V) e Viena (Livros V-VII).¹⁷¹ O de Munique parece se assemelhar aos dois mais completos; já os de Viena podem ser o resultado de um segundo curso de Siger. Ambos os textos formam um comentário sobre metafísica que vai do Livro II ao VII, embora, na opinião de Dunphy,¹⁷² sejam dois comentários, isso é, duas *reportationes* de dois cursos diferentes dados por Siger. Um confronto entre os textos deixa claras as diferenças estruturais, de método e mesmo de fontes; isto não impede, porém, de identificar a paternidade deles e de confirmar duas formas de comentário (*commentum* e *quaestiones*) das obras de Aristóteles existentes na Faculdade de Artes da Universidade de Paris.

No texto de Cambridge, Livro VI, *commentum* da questão 1, a qual tem como título “Se esta ciência pergunta pelos princípios do ente enquanto ente” [*Utrum ista scientia quaerat principia entis inquantum ens*], encontramos pouco mais de uma página (das respectivas edições críticas indicadas) sobre a distinção entre metafísica e Teologia. Entretanto, é na *Reportatio*, de Viena, onde há menos comentários literais e mais questões, que encontramos explicitamente e em mais de duas

¹⁶⁸ MAURER, A. *Siger de Brabant: quaestiones in metaphysicam*. Louvain-la-Neuve: ISP, 1983, p. 7.

¹⁶⁹ STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 96.

¹⁷⁰ MAURER, op. cit., 1983, p. 10.

¹⁷¹ Não nos ocuparemos das questões filológicas desses manuscritos, tratadas nas duas edições críticas da Coleção *Philosophes Médiévaux*, por A. Maurer (*Reportatio de Cambridge e de Paris*) e por W. Dunphy (*Reportatio de Munich e de Vienne*). Este último autor sustenta que as *reportationes* de Munique, de Paris e de Cambridge representam vários cursos diferentes e em épocas diferentes, e isso explicaria a ordem diferente das questões neles expostas (DUNPHY, W. *Siger de Brabant: quaestiones in metaphysicam*. Louvain-La-Neuve: ISP, 1981, p. 24). No que se refere à diferença de método na construção desses quatro escritos, é importante ter presentes os comentários aristotélicos realizados em Paris, entre 1260 e 1280. Os escritos desse período revelam uma evolução no método, isto é, não apenas a pura exposição literal “per modum quaestionum”, mas combinando comentários literais e questões. Isso pode auxiliar na ordem cronológica dos escritos. (Ibid., p. 25).

¹⁷² DUNPHY, op. cit., 1981, p. 7, 14-17.

páginas, a distinção entre metafísica e Teologia. No Livro VI, depois da *Quaestio 1*: “Se esta ciência considera os princípios do ente segundo o que é” [*Utrum haec scientia consideret principia entis secundum quod ens*], Siger faz seu *commentum* [comentário] que tem como título: “De que modo a Teologia, que é sagrada escritura, difere da Teologia, que é parte da Filosofia” [*Qualiter differt theologia quae est sacra scriptura a theologia quae est pars philosophiae*]. Essas passagens não estão presentes nas outras duas *reportationes*. Com os *commenta* indicados acima, somados a algumas passagens de outras questões, é possível compreender a posição do Brabantino, pois, justamente na *Reportationes de Vienne* “neste caderno de questões sobre a *Metafísica* há uma das peças literárias das mais representativas do verdadeiro estilo oral de Siger e, por consequência, um dos mais fiéis testemunhos de seu pensamento”.¹⁷³

Siger trata a antiga questão da distinção entre metafísica, entendida por ele como Filosofia primeira [*theologia philosophica*], e Teologia, como ciência sagrada [*sacra scriptura*], a partir, principalmente, dos textos de Aristóteles, seguindo, ou melhor, praticamente apropriando-se *ad litteram* de passagens do texto de Tomás de Aquino. No caso do texto de Viena, das *Quaestiones in metaphysicam*, Livro VI, *commentum* 1, o paralelo com a primeira questão da *Suma Teológica* é direto, mas se vale, também, de outras obras do Aquinense, como o *Comentário sobre a Metafísica*, a *Suma contra os Gentios*, o *Comentário ao De Trinitate de Boécio*, etc., bem como de outras fontes, como Averróis e Avicena que não convém, no caso, examinar. Isso é claro, conforme o costume dos medievais, em geral, de não indicar as fontes.

Siger não se limita à simples *lectio* ou à repetição das palavras do filósofo ou da interpretação do comentador ou de algum contemporâneo como Alberto Magno e Tomás de Aquino. Não poucas vezes, assume posições contrárias às suas fontes, pois a sua preocupação é com a fidelidade interpretativa, com a verdadeira intenção [*intentio Aristotelis*] do pensamento do Estagirita.¹⁷⁴ Suas conclusões são diferentes, por vezes, das do próprio Aristóteles, e não apenas nas teses consideradas contrárias à ortodoxia. Pensa ser a razão o árbitro da verdade e não o juízo daqueles tidos por sábios ou o peso dos argumentos colhidos da tradição. Diz Siger:

¹⁷³ DONDAINE; BATAILLON, op. cit., apud DUNPHY, op. cit., 1981, p. 29.

¹⁷⁴ Ibid., p. 325 s.

É verdade que Aristóteles, Avicena, Proclo e junto com todos os peripatéticos dizem que há uma única causa eficiente de tudo. Mas somente a autoridade não é instrumento suficiente na investigação deste problema. Eles mesmos, ao afirmarem esta tese, foram movidos por alguma razão. Nós somos homens assim como eles. Por que, então, não devemos nós também investigar este problema com a razão, como fizeram eles?¹⁷⁵

Essa citação é um bom exemplo para mostrar que o pensamento escolástico não estava simplesmente fundado no *princípio de autoridade*, mas fazendo parte de uma cultura *de livro*, muitos desses escolásticos souberam distanciar-se, criticar e superar as suas próprias fontes.¹⁷⁶ É difícil concordar com Domanski, ao menos no caso de Siger, quando afirma que, na Faculdade de Artes Liberais da Universidade de Paris “os adeptos da Filosofia nada mais eram do que leitores e comentadores dos escritos de Aristóteles”.¹⁷⁷

Nessas questões, Siger trata de vários temas, estando entre os principais a tentativa de apresentar uma distinção entre os métodos da Filosofia e os da Teologia. A ideia de *ancillaridade*, isto é, de subordinação da Filosofia à Teologia com que Siger se defronta não era apenas fruto de uma tradição anti-intelectualística ou de uma visão de mundo diferente, apoiada num valor cognoscitivo de natureza tal que só se impunha a quem possuía aquela fé na revelação originária dos Padres da Igreja.¹⁷⁸

¹⁷⁵ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam*. (Reportatio de Cambridge) III, 5, p. 83-84. “Verum est quod Aristoteles et Avicenna et Proclus, et omnes fere Peripatetici dicunt quod tantum est una causa effectiva omnium. Sed auctoritas sola non est via sufficiens ad inquisitionem veritatis huius. Ipsi enim hoc dicentes aliqua ratione moti fuerunt. Sumus autem nos homines sicut et illi. Quare igitur non debemus nos niti ad huius inquisitionem per rationem sicut et illi?” Há um belo artigo de Luca Bianchi na coletânea por ele organizada: “Aristotele fu un uomo e poté errare”: sulle origini medievali della critica al ‘principio di autorità’”. *Filosofia e Teologia nel trecento*. Louvain-La-Neuve: Fidem, 1994. p. 509-533.

¹⁷⁶ BIANCHI, op. cit., 1997, p. 34 s.

¹⁷⁷ DOMANSKI, op. cit., 1996, p. 49.

¹⁷⁸ A postura anti-intelectualística dos Padres da Igreja é decorrente de uma concepção de mundo alicerçada na crença da Revelação Divina e menos no sentido negativo de recusa da atividade intelectual. Há uma dimensão cognoscitiva da fé, a dimensão do espírito no sentido bíblico. Com a garantia da certeza da Revelação Divina e tendo Deus como o fim último da vida, onde o fim primeiro do agir é a felicidade plena em Deus uno e trino, o viver na prática cristã era a condição de vida suficiente para ser feliz. A atividade filosófica, como qualquer atividade humana, é vista como limitada e não constituía o melhor caminho para Deus. Nessa nova concepção, a fé está acima

Essa dependência, também, podia ser vista na comparação com o modelo hierárquico dos saberes aristotélicos, onde, no ápice, está a metafísica como *Filosofia primeira* e, depois, as *ciências particulares*. Alertam Putallaz e Imbach, seguindo a opinião de Maurer e Bukovski, que

aqui não se trata de relações abstratas entre Filosofia e fé, nem de uma análise de condições de validade, de possibilidade e dos limites da ciência em geral; trata-se somente de confrontar *uma* ciência filosófica, a Teologia filosófica, com a *sagrada escritura*, a Teologia fundada sobre a revelação.¹⁷⁹

Correto, mas é mais do que uma simples confrontação entre duas *ciências*. E mesmo numa confrontação, isso não impede Siger de chegar às últimas consequências do alcance metodológico de verdade da Filosofia; isto é, ter chegado ao fim do túnel e ter que se decidir pela verdade revelada, evitando a doutrina da dupla verdade¹⁸⁰ a ele atribuída e consolidada pela historiografia, principalmente por Mandonnet. Siger jamais defendeu tal tese de uma dupla verdade. Há bons motivos para acreditar que tal teoria teria sido imposta por seus adversários, especialmente Tempier, e nenhum dos chamados “*áverroístas*” teria defendido essa tese. O que Siger e, também, Boécio criticam não são as verdades únicas da fé, mas a unidade do saber, isto é, a determinante dependência das ciências (matemática, física, ética e metafísica) à supervisão e ao interesse do saber teológico da Teologia e, como consequência, a recusa de ter seu valor reconhecido por si mesma sem depender da Teologia.

O que resta, porém, à Filosofia? Sempre a atitude metodológica do perguntar por algo mais? Veremos que ele chegou mesmo a fazer a radical

da ciência. A fé constitui um tipo de conhecimento inteiramente diferente do conhecimento alcançado pela atividade natural do intelecto e da razão. De qualquer modo, essa nova dimensão da fé tem como rival um tipo de sabedoria humana (a *episteme*, a *sophía*) que, na perspectiva cristã, essa sabedoria filosófica desvia ou reduz o homem a contentar-se com ela e, assim, acaba não se esforçando para acreditar pela fé que deve buscar a verdadeira sabedoria.

¹⁷⁹ PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998, p. 96.

¹⁸⁰ Sobre este problema da dupla verdade, há farta literatura, vide: STEENBERGHEN, op. cit., 1991, p. 349 e, também: *Maître Siger de Brabant*. 1977, p. 229, 242; GILSON, op. cit., 1956, p. 81-99; Idem. *Dante e la Filosofia*. 1987; NADER, op. cit., 1979, p. 1.043-1.050.

pergunta metafísica, formulada e explicitada claramente em sentido moderno alguns séculos depois, por Leibniz, conforme mostra o próprio Heidegger.¹⁸¹ Além disso, se considerarmos o ambiente de conflito e, principalmente, a exigência nos ensinamentos e as limitações dos mestres de artes em determinar a verdade, conforme o Estatuto de 1272, a importância dessa distinção sigeriana vai além de uma simples distinção justificacionista de uma conclusão já dada *a priori* pela Revelação, especialmente numa cabeça que privilegiou a especulação filosófica à moda aristotélica. O que deve interessar aos filósofos é a Filosofia e não a Teologia. Voltaremos mais adiante a esse ponto.

Síger, logo no início do *commentum 1*, do livro VI, das *Quaestiones in metaphysicam*,¹⁸² pergunta: Em que se distinguem tais *ciências*? ou seja, *Quomodo ergo differunt? a ciência teológica [scientia theologica] que é parte da Filosofia [quae est pars philosophiae], entendida no sentido aristotélico, e a ciência teológica que não é parte da Filosofia [quae non est pars philosophiae sed est sacra scriptura]*, mas da Sagrada Escritura, como ele a denomina, não seguindo o termo usado na *Suma Teológica*, embora, para Tomás de Aquino, a expressão *sacra doctrina* seja equivalente à *sacra scriptura*.¹⁸³ Responde, em seguida, que elas diferem entre si em seis pontos: pelo método ou modo de proceder; pelo objeto; por sua universalidade; pela certeza; se prática e especulativa; e por sua sapiência. A maioria desses pontos, que são interligados entre si, permanece, ainda hoje, indispensável como critério para qualquer ciência que pretenda ser científica. Mas o que chama a atenção é o estreito paralelismo nessas passagens sigerianas com os passos tomasianos no início da *Suma Teológica* (I, 1, 1, ad 2).

Aristóteles começou a *Metafísica* com duas afirmações-chave. A conhecida frase “Todos os homem, por natureza, desejam conhecer” e, logo em seguida, a distinção entre animal e homem determinou a origem

¹⁸¹ HEIDEGGER, M. *Introduzione a Che cos'è metafisica?* (1949), a cura di F. Volpi, 2001. p. 114-115, onde traduz essa passagem de Heidegger acompanhada da referência leibniziana: “Per di più, la domanda conclusiva è evidentemente quella che il metafisico Leibniz ha posto nei suoi *Principes de la nature et de la grâce*: ‘Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?’ [*Die philosophischen Schriften*], ed. Carl Immanuel Gerhardt, 7 vol., Weidmann, Berlin, 1875-1890, v. VI, n. 7, p. 602”].

¹⁸² Usamos concomitantemente ambos os textos, *Reportationes* de Viena e o de Cambridge.

¹⁸³ Sobre o sentido desses termos na *Suma Teológica* e o uso que Síger faz nas *Quaestiones in Metaphysicam*, cf. MAURER, A. Siger of Brabant and theology. *Mediaeval Studies*, Toronto: Pontifical of Medieval Studies, p. 258 s, 1988.

da ciência na sensação, memória e experiência.¹⁸⁴ Então, os nossos conhecimentos e os princípios da *Filosofia primeira* são, para Aristóteles, conhecidos pelos sentidos, informados e retidos na memória e se constituem em experiência pela luz da razão natural. Tomás de Aquino, no começo da *Suma Teológica*, onde trata da questão “Do que é e do que abrange a doutrina sagrada” [*De ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae extendat*], afirma, ao se perguntar se a doutrina sagrada é uma ciência: “Desse modo a doutrina sagrada é uma ciência: porque é apoiada sobre princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, isto é, da ciência de Deus e dos beatos”.¹⁸⁵

Tomás, seguindo Aristóteles, distingue os diversos tipos de ciência (aritmética, geometria) que procedem de princípios conhecidos pela luz natural do espírito, enquanto a Sagrada Doutrina tem seus princípios fornecidos pela *ciência divina*. Siger segue os diversos passos da distinção tomasiana entre as duas Teologias quase *in littera*, mas, no sentido, o paralelo é também com Aristóteles, onde trata, como primeira diferença entre a Teologia filosófica e a ciência da Sagrada Escritura, o modo de proceder, isto é, o método usado. Ele diferencia ambas deste modo:

Digo então que se diferenciam quanto ao modo de considerar, porque o modo de considerar nessa Teologia, que é parte da Filosofia, é proceder pelos princípios que são conhecidos pelos nossos sentidos, memória e experiência, pela luz e pela razão natural. Mas o modo de considerar na Teologia que é sacra escritura não é proceder por princípios que sejam conhecidos via sentidos, memória e experiência e pela luz natural, mas procede nela pelos princípios conhecidos por revelação divina, assim como a muitos santos foram conhecidos por revelação divina. Depois, então, a partir daqueles princípios, assim conhecidos por revelação divina, procede-se por investigação humana, aplicando a outros, como conclusões daquela ciência, aqueles princípios.¹⁸⁶

¹⁸⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*. 1,1 (980a 27-b 30).

¹⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO. *STh*. I, 1, 2 c. “Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.” Tomás de Aquino tratou a questão do método da Teologia também em seu comentário ao *De trinitate* de Boécio (2. 1-3).

¹⁸⁶ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam*. (Report. Viena, Livro VI, *commentum* 1, 16-26). Ed. Dunphy, p. 359 s: “Dico ergo quod differunt quantum ad modum

A distinção mais forte está mais no princípio do que no método, isto é, uma parte dos princípios é conhecida pela luz natural da razão humana [*ratione naturalí*], enquanto a outra parte dos princípios conhecidos é por Revelação divina ao homem [*revelationem divinam*]. No que se refere ao modo de proceder, porém, Siger deixa claro, acompanhando de perto o texto da *Suma Teológica*,¹⁸⁷ que esta última, entendida como sinônimo de *doctrina sacra*, ao possuir os princípios por Revelação, deve proceder rumo às conclusões por investigação humana [*investigationem humanam*]. Esse é o processo metodológico natural da razão humana, que atinge o cume na prática especulativa do filósofo, através do uso da razão, tanto na busca dos princípios como nas conclusões. Já tal uso, segundo Siger, e novamente seguindo a posição tomasiana, é também da Sagrada Escritura, isto é, da Sagrada Doutrina, que, dos princípios dados, divinos, trabalha sobre as consequências deles deduzidas. A atividade teórica se dá apenas para extrair as suas consequências e nunca em termos de rever ou criticar os princípios fornecidos pela Revelação.

A segunda distinção se dá pelo tema de estudo ou consideração. Afirma Siger:

Diferem também quanto ao que é considerado nelas, porque esta ciência, teológica, que é parte da Filosofia, não estende a sua consideração senão até aquilo que pode ser conhecido por nós pela razão humana e pelas criaturas. Aquela ciência teológica, porém, que é a sagrada escritura, estende sua consideração àquilo que está acima da razão humana e que não pode ser conhecido apenas através das criaturas, pois, como foi dito, ela considera o que pode ser conhecido tão somente pela revelação divina. Por isso, o que que é cognoscível pelo modo de revelação divina, sejam os entes naturais, ou divinos,

considerandi, quia modus considerandi in ista theologia, quae est pars philosophiae, est procedere ex principiis quae sunt nota nobis sensus, memoriae et experimenti, ex lumine et ratione naturali. Modus autem considerandi in theologia quae est sacra scriptura non est procedere ex principiis quae sunt nota via sensus, memoriae et experimenti ex lumine naturali, sed proceditur in ea ex principiis notis per divinam revelationem, sicut multis sanctis nota fuerunt per revelationem divinam. Deinde autem ex illis principiis, sic notis per revelationem divinam, proceditur per investigationem humanam, applicando ad alia, sicut ad conclusiones illius scientiae, illa principia.”

¹⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO; *STh*. 1.1.8 ad 2.

ou matemáticos ou o que quer que seja, pelo fato de caírem, ou poderem cair, sob o modo de sabê-los e de conhecê-los pela revelação divina, esta ciência teológica que é a sagrada escritura, que não é parte da Filosofia a considera.¹⁸⁸

O que é estudado pela Teologia filosófica é tudo o que é acessível à razão humana conhecer, a partir dos dados da experiência sensível, como criaturas que constroem seu conhecimento naturalmente por um processo indutivo. A Teologia vai além daquilo que pode ser conhecido pela razão natural [*supra rationem humanam*]. Vai além da razão humana. Além do raciocínio indutivo e mesmo dedutivo; tem como pano de fundo o Criador e as criaturas, pois conhece por Revelação divina [*per modum divinae revelationis*] ou por ter sido revelado como verdade nas Escrituras. Além de Deus, todas as coisas (*sive sint entia naturalia, sive divina, sive mathematica, sive quaecumque*) que são conhecidas filosoficamente, podem ser conhecidas pela via da Revelação divina, pois são, também, assuntos da Teologia.

Nessa diferenciação pelo objeto, Siger segue o texto da *Suma Teológica*, na qual Tomás responde à pergunta: “*Se a sagrada doutrina é uma ciência?*” (*Utrum sacra doctrina sit scientia*).¹⁸⁹ Assim como Tomás, Siger sabe que aquilo que pertence, enquanto objeto, ao âmbito da fé, não pode ser também o mesmo objeto tal qual é considerado no âmbito da metafísica. São distintas, mas isso não quer dizer que, de modo independente, cada ciência estabeleça a sua verdade, como a suposta doutrina da dupla verdade. Numa importante passagem do Livro III, do texto de Paris, ele diz:

¹⁸⁸ SIGER DE BRABANT, op. cit., (*Report. de Vienne*, Livro VI, *commentum* 1, 27-39), p. 360: “Differunt etiam quantum ad considerata in eis, quia haec scientia theologia quae est pars philosophiae non extendit considerationem suam nisi usque ad ea quae per rationem humanam et per creaturas tantum possunt cognosci a nobis. Illa autem scientia theologia quae est sacra scriptura extendit considerationem suam ad ea quae sunt supra rationem humanam et quae per creaturas tantum non possunt cognosci: nam, sicut dictum est, ipsa considerat ea quae per revelationem divinam tantum possunt cognosci. Unde et quaecumque scibilia sunt per modum divinae revelationis, sive sint entia naturalia, sive divina, sive mathematica, sive quaecumque, in eo quod cadunt vel cadere possunt sub modo sciendi vel cognoscendi ea per revelationem divinam, considerat haec scientia theologia quae est sacra scriptura, quae non est pars philosophiae.”

¹⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO. *STh.* I, 1, 2. Também, na mesma questão, a passagem ad 2; outras duas passagens tomasianas no mesmo texto I, 1, 1, ad 2 e I, 1, 4.

Por isto para saber que a opinião do Filósofo não deve ser silenciada por aqueles que recebem seus livros para explicá-los, ainda que seja contrária à verdade. Não se deve tentar investigar pela razão aquilo que está acima da razão, ou resolver os argumentos em contrário. Mas como o Filósofo, embora muito grande, pode errar em muitas coisas, não se deve negar a verdade católica por causa de alguma razão filosófica, embora não se saiba refutá-la.¹⁹⁰

Síger parece declarar a sua completa submissão à fé, no âmbito do sobrenatural, admitindo a incapacidade de resolver [*dissolvere*] os argumentos contrários. É evidente a superioridade da Teologia que trata de temas que estão além do alcance da razão humana e pode tratar, também, dos mesmos temas da Filosofia, mesmo que esta última tenha plena condição de atingir a verdade. A Teologia é superior por partir de princípios, por Revelação divina e, assim, atinge verdades mais elevadas do que as da Teologia filosófica. Se houver conflito entre os resultados da investigação filosófica e os da Teologia, o pêndulo deve se deslocar a favor da Teologia, pois o caminho da fé é superior, mais elevado do que o da razão – essa posição não parece ser estratégia, ou simulação, mas reflexo de sua sinceridade de cristão e, sobretudo, de filósofo, que procura justificá-la racionalmente.

Em outras palavras, não são simplesmente “fórmulas prudenciais”, como queriam intérpretes tradicionais, mas é o explícito reconhecimento dos limites e da fraqueza da razão humana diante do sobrenatural: “De onde, deve-se considerar que o homem erra facilmente a respeito [das substâncias] separadas e, portanto, decepciona” [*Unde considerandum est quod homo de separatis errat faciliter et ideo decipitur*].¹⁹¹

Pela fé atingem-se verdades que são inacessíveis à razão e, desse modo, aquilo que pertence ao âmbito da fé não pode ser objeto da Filosofia. A dificuldade subjacente aqui é a mesma sentida antes mesmo

¹⁹⁰ SÍGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam* (Report. de Paris, Livro III, 5, 40-46), ed. Maurer, p. 412. “Propter hoc sciendum quod sententia Philosophi ab his qui eius libros suscipiunt exponendos, non est celanda, licet sit contraria veritati. Nec debet aliquis conari per rationem inquirere quae supra rationem sunt, vel rationes in contrarium dissolvere. Sed cum philosophus quantumcumque magnus in multis possit errare, non debet aliquis negare veritatem catholicam propter aliquam rationem philosophicam, licet illam dissolvere nesciat.”

¹⁹¹ Ibid. (Report. de Munique, Livro III, 19, 50-51), p. 145.

de Tomás de Aquino, ou seja, tomando por base a definição de ciência aristotélica, é difícil à Sagrada Doutrina constituir-se em ciência devido à não evidência empírica do objeto de fé na atual condição de vida terrena do homem, sendo evidente apenas para os bem-aventurados. Isso é agravado pelo fato de que as Escrituras tratam sempre de fatos singulares, contrariando a tese aristotélica de que só há ciência do universal, e que o modelo de raciocínio certo é o silogismo. Tomás resolve essas dificuldades e, no quadro geral de seu pensamento, indica que os erros filosóficos podem ser explicados e corrigidos filosoficamente, reconhecendo que a Filosofia tem um valor em si mesma. Talvez Siger tenha pressuposto essa solução tomasiana, pois não faz qualquer menção.

No fundo, a atitude de Siger é a mesma dos escritos anteriores às *Quaestiones in metaphysicam*, ou seja, expor a visão dos filósofos, mesmo se contrárias à fé. Quando o faz, justifica-se dizendo estar apenas expondo a opinião dos filósofos, sem revelar uma posição extremamente antiteológica que privilegie apenas a Filosofia. Essa é sua tarefa de mestre em Filosofia. Parece que a sua preocupação maior não está em sustentar a ideia de que os métodos filosóficos não devem ser usados em determinadas questões de fé ou, como foi visto pela maioria dos intérpretes, de “simples precauções diante das autoridades eclesiásticas e acadêmicas”.¹⁹²

Seu interesse é fornecer um critério racional para resolver possíveis conflitos entre as duas ciências [*scientiae*] e, o mais importante, ocupar-se pessoal e sossegadamente com o fazer filosófico, sem fugir da própria responsabilidade de filósofo. Mesmo se interpretarmos a relação entre esses dois saberes como, em última análise, fruto de duas ciências teológicas, o sentido de conflito permanece presente, embora de modo mais fraco. Esse interesse de Siger revela uma atitude coerente, e isso pode ser aplicado – além de na tese sobre a eternidade do mundo, quando, a partir das críticas de Boaventura e da condenação de 1270, a

¹⁹² BIANCHI, op. cit., 1984, p. 90. Nesta obra, Bianchi demonstra claramente que, ao menos nos textos em que Siger trata da tese eternalista (mundo, corpos celestes, inteligências, espécie), não é possível sustentar a tese evolucionista de seu pensamento, como foi feito tradicionalmente. Já em relação ao problema da unidade do intelecto parece, num primeiro momento, ocorrer uma evolução de Siger para uma posição, segundo alguns intérpretes, vizinha à *ortodoxia*, de Tomás de Aquino, embora essa aproximação não foi percebida pelos censores de 1270 e 1277. Isso veremos mais adiante.

posição sigeriana teria se tornando “mais prudente”, “reservada” do que no começo da carreira, como fizeram desde o início Alberto Magno e Tomás de Aquino – também na distinção entre as duas *scientiae*. Sua atitude não é de “prudência”, diz Bianchi,

ele, porém, recusa cada acusação, e replica sustentando a irreduzível necessidade que na faculdade de Artes o pensamento filosófico encontre uma exposição completa (*Questões sobre Metafísica*); comprometendo-se, no restante, a acentuar-lhe a dimensão crítica (*Questões a respeito do livro Sobre as Causas*).¹⁹³

Depois de 1270, ele não mais sustentou apoditicamente teses filosóficas opostas à fé. Sua posição está em conformidade com os estatutos de 1272¹⁹⁴ quanto à finalidade, e às conclusões, nos casos em que há conflito. Não, porém, com o modo, as “razões” usadas para tal decisão. Em outras palavras, é uma conformidade apenas aparente, pois a decisão da maioria moderada da Faculdade de Artes de como os mestres deveriam proceder diante de questões de difícil solução – que era eco dos duros sermões de Boaventura contra a posição do grupo de Siger – é, na verdade, uma alternativa que Siger rejeita.¹⁹⁵ E o faz em nome da sobrevivência da figura do mestre de artes como *profissional do aristotelismo* [*professionista dell'aristotelismo*] e seu respectivo campo de ação que não podia ser circunscrito dentro dos limites da ortodoxia.¹⁹⁶ Não poderia de forma alguma concordar com o silêncio imposto ou

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ “Statuimus insuper et ordinamus quod, si questionem aliquam que fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam hereticus perpetuo sit privatus [...] Superaddentes iterum quod, si magister vel bachelarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, aut aliter hujusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non presumat, sed hec totaliter tanquam erronea pretermittat.” (DENIFLE; CHATELAIN, op. cit., 1899, p. 499-500). Vide traduções francesa e italiana do texto completo nas respectivas edições de PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998. (Na edição italiana, p. 114 s).

¹⁹⁵ BIANCHI, op. cit., 1985, p. 268.

¹⁹⁶ BIANCHI, 1984, p. 86.

mesmo esconder, ocultar, certas ideias aristotélicas. Nas *Quaestiones in metaphisicam* afirma: “A opinião do Filósofo não deve ser silenciada (*celanda*) por aqueles que recebem seus livros para explicá-los, ainda que seja contrária à verdade”.¹⁹⁷ Boécio, por sua vez, escreve o *Sobre a eternidade do mundo* [*De aeternitate mundi*] contrapondo-se de modo mais elaborado a tal norma restritiva.

A posição de Siger está, também, em conformidade com o estatuto de 1255, de acordo com o qual cada mestre de artes tinha por dever ler e explicar integralmente o *Corpus Aristotelicum*. Ele acredita em seu ideal filosófico, na existência de uma verdade racional, como elemento essencial da perfeição humana. Entretanto, ele reconhece, em diversas passagens,¹⁹⁸ a fragilidade dos raciocínios e argumentos da razão humana. Paradoxalmente, numa perspectiva interpretativa tradicional, nas suas últimas obras, ele teria revisto diversas de suas teses e argumentos, mudando para uma postura mais vizinha a de Tomás de Aquino, embora não tenha sido isso a causa de seu isolamento nem contribuído para amenizar o seu dramático insucesso, depois de 1277.

A terceira diferença é quanto à universalidade. Mais uma vez a fonte dessa diferenciação entre as duas *Teologias* é a *Suma Teológica*,¹⁹⁹ e Siger expressa sua opinião sem entrar na importante questão já recorrente na primeira metade do século XIII e tratada por Tomás: se a Doutrina Sagrada é uma só ciência [*Utrum sacra doctrina sit una scientia*], provavelmente, como já dissemos, Siger prefere pressupor os consistentes argumentos tomasianos sobre a cientificidade da *sacra doctrina*. Afirma Siger:

Em terceiro lugar diferem também, porque a Teologia que é a sagrada escritura é mais universal, o que se evidencia pelo que foi dito antes. Pois se a mesma considera todas as coisas que

¹⁹⁷ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphisicam* (*Report.* de Paris, Livro III, 5, p. 412; *Report.* de Munique, Livro III, comm., p. 132). “Sententia Philosophi ab his qui eius libros suscipiunt exponendos, non est celandi, licet sit contraria veritatis.”

¹⁹⁸ “Multa sunt credibilia et vera quae, quia repugnare videntur magis manifestis, negata sunt; [...] ratio humana ducit in hoc quod debet negari; [...] homo de separatis errat faciliter et ideo decipitur.” (SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphisicam* (*Report.* de Paris, Livro III, 19, 18-20, 22, 57), ed. Graiff, p. 154-156. Na ed. Dunphy, *Report.* de Munique, Livro III, 19, l. 14-20, 50-51, p. 144 s.

¹⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO. *STh.* I, 1. 3c. e ad 2. Vide, também, um pouco mais adiante, em 1, 6, ad 2.

podem cair sob o conceito da divina revelação, então estas coisas não somente podem ser os princípios das ciências particulares, mas também as conclusões das outras ciências particulares, como diz o Comentador [Averróis]. Por isso aquela ciência da Teologia é mais universal do que esta.²⁰⁰

Como para Tomás de Aquino, também para Siger a Teologia poderia considerar tudo aquilo que pode ser tratado na perspectiva divina, isto é, no âmbito do revelável, englobando não somente o sobrenatural, mas, também, a natureza em todas as suas formas. Isso quer dizer que sua abrangência [*magis universalis*] é tal que inclui tanto os princípios [*principia scientiarum particularium*] que fundamentam todas as demais ciências particulares (física, matemática, ética, metafísica) como, também, as suas conclusões [*conclusiones particularium scientiarum*]. A *Sacra Scriptura*, metodologicamente, parte de princípios fornecidos pela Revelação divina, isto é, tem a garantia divina, tem o objeto mais elevado e, sua universalidade lhe permite tratar tanto dos princípios quanto das conclusões de todas as demais áreas do saber humano. Isso lhe dá competência e um critério, para tratar das conclusões da Teologia filosófica que, por sua vez, figura aqui, não mais como a mais elevada na arquitetônica dos saberes tradicionalmente concebidos, mas apenas como mais uma ciência humana, limitada pela natureza de seus próprios princípios e pela força de verdade de uma ciência superior que, por sua vez, está baseada em princípios divinos e com o poder de se ocupar não só dos princípios das demais ciências, mas, também, das conclusões de cada uma delas.

Isso parece, ao menos no caso de Siger, não confirmar a identificação com a universalidade da Filosofia da tese 145 (6), condenada em 1277, que diz: “Não há nenhuma questão disputável pela razão, que o filósofo não deva disputar e decidir, porque a argumentação é tomada das coisas. E a Filosofia, segundo suas diversas partes, deve examinar todas as coisas.”

²⁰⁰ SIGER DE BRABANT, op. cit. (*Report.* de Viena, Livro VI, *commentum* 1, 40-47), p. 360. “Differunt etiam tertio, quia theologia quae est sacra scriptura est magis universalis, quod patet ex praedictis. Nam si ipsa considerat omnia illa quaecumque possunt cadere sub ratione divinae revelationis, tunc haec non tantum possunt esse principia scientiarum particularium, sed etiam conclusiones particularium scientiarum. Sed scientia haec theologia quae est pars philosophiae non intromittit se de conclusionibus aliarum scientiarum particularium, sicut Commentator dicit. Ideo illa scientia theologia magis est universalis quam ista.”

Da mesma forma, em nada sustenta a tese condenada 24 (7), “excetuando as disciplinas filosóficas, todas as demais ciências não são necessárias, a não ser pelo costume dos homens”.²⁰¹

Respeitando o seu campo de ação, a Teologia filosófica não se intromete [*non intromittit*] nas conclusões das ciências particulares, muito menos nas conclusões da Sagrada Escritura. Aqui está e é nesse sentido que se dá a superioridade da *Sacra Scriptura*. Siger procura justificar filosoficamente a supremacia da Teologia, de modo diferente de seus adversários (Tomás de Aquino, Boaventura), e se basear, assim, em um critério filosófico para resolver os possíveis conflitos entre as conclusões metafísicas e as alcançadas pela fé. Em contrapartida, ele parece reivindicar para a Teologia filosófica um espaço autônomo, legitimado pelo uso de métodos filosóficos consagrados pela lógica aristotélica, com a clara consciência – demonstrada nessa justificativa teórica da superioridade absoluta (garantia divina) da sagrada escritura (Teologia) – da fragilidade, tanto de seus princípios quanto das suas conclusões, pois podem ser falsos ou fruto do erro humano, se comparados com as verdades alcançadas pela fé revelada.

Em resumo, à Teologia filosófica (metafísica), Siger reduz a sua pretensão de universalidade, reconhece a sua legitimidade e a validade de seu método de investigação em sua esfera de competência, ao mesmo tempo que justifica a maior universalidade do saber da Sagrada Escritura (Teologia). Faz isso sem considerar que essa (Teologia) parte exclusivamente de fatos singulares e reconhece que as conclusões das demais ciências e da própria metafísica são de competência do teólogo, pois todas as conclusões, naturais ou metafísicas, podem vir a ser reveladas ou já foram reveladas.²⁰² Havendo conflito entre fé e razão, as conclusões desta última é que devem ser abandonadas. Essa posição sigeriana vai além das afirmações de Aristóteles, embora se mantenha num procedimento ordenativo hierárquico e parece não reduzir a Teologia a uma mera disciplina prática, como ocorre no *Guia dos estudantes*.

²⁰¹ HISSETTE, op. cit., 1997, p. 23-26. “Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes. Quod omnes scientiae non sunt necessariae, praeter philosophicas disciplinas; et quod non sunt necessariae, nisi propter consuetudinem hominum.”

²⁰² PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998, p. 102 s.

Na passagem equivalente, no texto de Cambridge, aparece, também, aquilo que é, em última análise, uma função do filósofo, ou seja, que a Teologia filosófica se ocupe também dos princípios das demais ciências. Síger e, também, Boécio fazem a análise das condições de cientificidade das ciências. Somada a passagem acima à frase: “Do mesmo modo, nossa [Teologia filosófica], ainda que derive por princípios de ciências especiais, todavia, quanto às conclusões, não deriva destas”,²⁰³ podemos, com Putallaz e Imbach, deduzir que a metafísica (Teologia filosófica) trata dos princípios das outras ciências, “porque é mesmo uma de suas funções a de interrogar criticamente os princípios de cada ciência”.²⁰⁴ Maurer relembra: “Esta é a boa doutrina Tomista, porque conforme Tomás, a metafísica dá os princípios para as outras ciências e comprova esses princípios.”²⁰⁵

A quarta diferença apontada por Síger é o grau de certeza de que goza a *Sacra Scriptura* (Teologia) em relação à *Teologia filosófica* (metafísica). A fonte, aqui, é novamente a *Suma Teológica* I, 1, 5c, na qual Tomás de Aquino trata da questão: “Se a *sacra doctrina* é mais nobre que as outras ciências?”²⁰⁶ Comparando os dois textos, percebe-se que Síger apoia a sua distinção no aspecto relativo à certeza de cada ciência, desconsiderando outros argumentos apresentados por Tomás, no tocante à maior nobreza da sagrada Teologia.²⁰⁷ Síger afirma:

Em quarto lugar diferem, porque a Teologia que é a sagrada escritura é mais certa do que esta Teologia que é parte da Filosofia. E isto se evidencia pelo que foi dito antes porque, como foi dito, a Teologia que é parte da Filosofia procede de princípios conhecidos por meio do sentido, da memória e da experiência, e assim no conhecimento de seus princípios pode haver erro, para que sejam conhecidos como nesta ciência são conhecidos. Mas, a Teologia como sagrada escritura procede de princípios conhecidos por divina revelação. Ora, em tal conhecimento não pode haver erro. E por isso, porque os

²⁰³ Ibid. (*Report.* de Cambridge, Livro VI, *commentum* 1, 88-89), ed. Maurer, p. 304. “Item, nostra, etsi descendat ad principia scientiarum specialium, ad conclusiones tamen earum non descendit.”

²⁰⁴ PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998, p. 102.

²⁰⁵ MAURER, op. cit., 1988, p. 263.

²⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO. *STh.* I, 1, 5c.

²⁰⁷ MAURER, op. cit., 1988, p. 263.

princípios dos quais procede a ciência teológica que é a sagrada escritura são mais conhecidos e certos que os princípios dos quais procede a ciência teológica que é parte da Filosofia, e cujos princípios são mais conhecidos, por isso, as conclusões [da ciência teológica que é a sagrada escritura] são mais conhecidas e mais certas, e por conseqüência toda a ciência mais certa, e é por isso que a Teologia da sagrada escritura é mais certa.²⁰⁸

Na linha teorética aristotélica, a certeza de uma ciência é a consequência da certeza de seus princípios e do uso de seus métodos. Os princípios da Teologia filosófica são adquiridos via processo natural do conhecimento humano [*procedit ex principiis notis via sensus, memoriae et experimenti*], conforme o procedimento proposto por Aristóteles. Esse tipo de princípio, conhecido e definido como princípios pelo esforço e limite da razão natural, é passível de erro [*cadere error*] e, portanto, não tem a garantia da infalibilidade divina [*non potest cadere error*], como os princípios “dados” ou conhecidos pelo caminho da fé [*divinam revelationem*]. Desse modo, os princípios da *Sacra Scriptura* são mais bem-conhecidos e mais certos [*sunt magis nota et certa*] que os princípios estabelecidos pelo raciocínio humano e, conseqüentemente [*per consequens*], suas conclusões podem ter o mesmo grau de certeza de seus princípios.

É claro, podemos acrescentar, que também as conclusões do teólogo, mesmo partindo de princípios por revelação, podem levar a erro, devido à falibilidade dos nossos raciocínios, assim como, no dizer de Tomás de

²⁰⁸ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam* (Report. de Viena, Livro VI, *commentum* 1, 48-60), p. 360 s. “Differunt quarto, quia theologia quae sacra scriptura est magis est certa quam ista theologia quae est pars philosophiae. Et hoc etiam apparet ex praedictis quia, sicut dictum est, theologia quae est pars philosophiae procedit ex principiis notis via sensus, memoriae et experimenti, et ita in cognitione suorum principiorum potest cadere error, ut sic cognoscuntur sicut in hac scientia cognoscuntur. Sed theologia sacra scriptura procedit ex principiis notis per divinam revelationem. In tali autem cognitione non potest cadere error. Et ideo, quia principia ex quibus procedit scientia theologia quae est sacra scriptura sunt magis nota et certa quam principia ex quibus procedit scientia theologia quae est pars philosophiae, et cuius principia sunt magis nota, eius conclusiones sunt magis notae et certiores, et per consequens tota scientia magis certa, hinc est quod theologia sacra scriptura est certior.” Na edição de Maurer (Report. de Cambridge) a passagem paralela a esta aparece como quinta diferença, tendo como quarta diferença aquela que corresponde, na edição de Dunphy, à quinta diferença.

Aquino, “a ciência sacra pode receber algo das disciplinas filosóficas, não que tenha necessidade delas, mas para melhor clarear os seus ensinamentos”.²⁰⁹ Mesmo considerando possíveis erros humanos, segundo Siger, essa ciência [*sacra scriptura*] é mais certa que a Teologia filosófica dos filósofos, particularmente naqueles assuntos em que não há coincidência de resultados, mas conflito.

Quanto ao tipo de relação que existe entre essas duas *ciências*, certamente, Siger não pensa em subordinação ou em harmonizar fé e razão, como faz Tomás de Aquino, mas antes pensa numa hierarquia do tipo aristotélica. Comum a ambas as tradições filosóficas, as verdades reveladas de origem divina são sempre superiores às verdades alcançadas pelo esforço da razão. As verdades atingidas pela razão natural não deixam de ser parte explicativa, verdades válidas dentro de seus limites, segundo Siger, mas devem ser abandonadas se forem contrárias a alguma verdade divina.

Considerando outros passos no interior do próprio texto das *Quaestiones in metaphysicam* e na comparação com outras passagens de outras obras suas precedentes, podemos perceber a sua opção pela via dos filósofos: “Sobre o primeiro pergunta-se, com efeito, se os existentes podem sempre ter causa eficiente e princípio, falando segundo a intenção dos filósofos”.²¹⁰ Numa outra passagem lemos: “Assim, não é bom ocultar a Filosofia: por isto, a opinião do Filósofo não deve ser escondida, mesmo se esta for contrária às verdades da fé”.²¹¹ Mas, nessa última frase, ele também afirma que a verdade se encontra do lado da fé: “A opinião do Filósofo não deve ser escondida, mesmo se esta for contrária às verdades da fé” [*non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria veritati*], pois a fé é superior à razão, na medida em que é portadora da verdade revelada, divina. Siger parece não achar necessário rejeitar ou

²⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO. *STh.* I, q. 1, a. 5.

²¹⁰ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam* (*Report.* de Munique, Livro II, 8, 7-9), p. 59. “De primo arguitur, scilicet, utrum existentia semper possint habere causam efficientem et principium, loquendo secundum intentionem philosophorum.” Na edição de Maurer das *Quaestiones*, nenhuma das duas *reportationes* (Cambridge e Paris) contém essa passagem.

²¹¹ *Ibid.* (*Report.* de Munique, Livro III, *commentum* 15, 87-88), p. 132. “Sic autem velare philosophiam non est bonum: unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria veritati.” Na edição de Maurer, somente a *Report.* de Cambridge, Livro III, 15, 79-85, traz uma passagem parcialmente semelhante, enquanto a *Report.* de Paris nada apresenta.

esconder as opiniões alcançadas pelo trabalho filosófico, por essas serem contrárias às verdades da fé. Pelo contrário, mesmo se por uma vez vacila e parece aderir prontamente às verdades da fé, ele é crítico e assume a condição de filósofo de modo radical diante da problemática relação fé-razão. Sobre isso, explica Bianchi:

Seja por sua destacada consciência profissional: “artista” mantido para ensinar Aristóteles, pretende fazê-lo sem hesitação, exceção ou compromissos de classe. Seja porque detesta a estratégia do avestruz e a fuga das próprias responsabilidades: quando surgem as dificuldades é necessário enfrenta-las, ao invés de fingir ignorá-las.²¹²

Não só do ponto de vista do cristão, aderir às verdades reveladas, que é a mais certa, é um imperativo. Também, conforme destacam Putallaz e Imbach, reproduzindo uma frase da obra de Steenberghen na qual esse, na verdade, resume e analisa as opiniões de Müller, “é conforme as leis lógicas e psicológicas que a mente adere a proposições reveladas, que é a mais certa”.²¹³ Estamos de acordo, mas, na afirmação seguinte, os mesmos autores criticam a conclusão: “Mas não se pode concluir que ‘Siger *subordina* por isso a razão à fé em virtude de seu próprio aristotelismo’.”²¹⁴ É Muller quem faz tal afirmação, em nossa opinião pouco convincente, pois Siger, especialmente nas últimas obras, está menos preocupado em se mostrar menos radical do que dizer o que pensa sem equívocos, demarcando aquilo que é e até onde vai a tarefa racional do filósofo, sem nunca ter afirmado ou renegado a sua condição de cristão.

Em primeiro lugar, Siger foi cristão convicto, assim como pretendeu ser um “fiel” aristotélico, de modo diferente de Tomás de Aquino – embora ambos façam uso do esquema aristotélico da *subalternatio*. Certamente, como bom filho de seu tempo, foi mais fiel como cristão

²¹² BIANCHI, op. cit., 1985, p. 268.

²¹³ PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998, p. 104. Na obra de Steenberghen lê-se: “Dès lors il est conforme aux lois logiques et psychologiques que l’esprit s’attache à la proposition révélée, qui est la plus certaine. Siger subordonne donc la raison à la foi en vertu de son aristotélisme même. Cependant, conclut dom Müller, la solution n’est pas *complète*.” (STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 247).

²¹⁴ PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998, p. 104.

do que fiel seguidor das ideias de Aristóteles e não teria ousado expor a sua opinião [*sententia*], seu ponto de vista, sem se preocupar em encontrar uma saída para os casos de conflito entre as duas ciências [*scientiae*]. Era claro, para ele e os seus colegas artistas, que por maior que fosse o Filósofo, também ele poderia errar.²¹⁵ E Aristóteles cometeu os seus erros, pois não lhe era impossível não errar, tendo em vista que, na condição de homem, no uso e no alcance da sua razão natural, não dispunha da iluminação da Revelação. Mas, parafraseando um sentimento comum entre os aristotélicos radicais, renunciar a tentar resolver os problemas sem usar a nossa melhor parte, a alma intelectiva, a razão, seria o mesmo que morrer enquanto homem e passar a viver como qualquer animal.

À luz de uma interpretação do pensamento do Brabantino que contemple a sua coerência, a radicalidade crítica, a capacidade de rever os próprios passos e, também, a sua intenção filosófica, parece-nos mais adequado falar em uma relação de hierarquia e não de subordinação da Filosofia diante da Teologia. Nesse sentido, sustentam Putallaz e Imbach:

Ele [Síger] estabelece uma hierarquização, não uma subordinação: isto significa, em termos mais claros, que se houvesse subordinação, a Teologia teria um direito de ingerência num processo filosófico que conduz a uma conclusão falsa; a fé teria o papel de norma negativa para o controle de um processo filosófico. Se há somente hierarquização é preciso, por razões de coerência, aderir à verdade da fé se esta está em conflito com a metafísica.²¹⁶

A quinta diferença entre a Teologia filosófica e a Sagrada Escritura é ser aquela especulativa, e esta prática. Lê-se no texto de Síger:

Diferem também em quinto lugar porque aquela é prática, esta, porém não. E que a Teologia que é a sagrada escritura seja

²¹⁵ SÍGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam* (*Report.* de Munique, *introductio*, 7) edição de Dunphy, p. 44): “Sed cum Philosophus quantumcunque magnus in multis possit errare.” Essa sentença aparece também nas outras versões da obra (*Report.* de Cambridge, *introductio*, 7 e no Livro VII, *commentum* 8) na edição de Maurer, p. 32, 370; (*Report.* de Paris, Livro III, 5), na edição de Maurer, p. 412.

²¹⁶ PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998, p. 104.

prática e não só especulativa, aparece por duas razões. A primeira das quais é que, como foi dito, aquela considera todas as coisas que podem ser conhecidas por revelação divina; estas, porém, podem ser não somente especuláveis, mas também práticas, isto é, factíveis ou capazes de serem postas em prática (*agibilia*). Portanto, considera as coisas praticáveis ou factíveis enquanto podem cair sob a revelação divina, ou sob o conhecimento que se tem por ela. Portanto a mesma é, de algum modo, uma ciência prática. Isto ainda se evidencia por outra razão, pois se a mesma considera as coisas que são impressas em nós pela revelação divina, então pela mesma impressão se evidencia que é ativa: de modo que, tal como a Teologia que é parte da Filosofia, é uma ciência especulativa, assim a Teologia que é a sagrada escritura é uma ciência prática ou seja ativa, e não somente especulativa, assim como aparece pelo que se disse antes. Porém, esta Teologia [que é parte da Filosofia] de nenhum modo é prática. Portanto, etc.²¹⁷

Já na primeira frase, Siger confirma a concepção aristotélica da natureza puramente especulativa da Teologia filosófica (metafísica), que não é uma ciência prática [*quod illa est practica, ista vero non*]. Por outro lado, a Sagrada Escritura (Teologia) é especulativa e, também, prática, ou melhor, é menos especulativa e mais prática [*sit practica et non tantum speculativa*] por duas razões [*per duas rationes*]: a primeira volta-se não só às coisas conhecíveis [*speculabilia*], mas, também, às práticas [*practica*]. No âmbito prático engloba, segundo Siger, aquilo que podemos agir ou fazer [*id est factibilia vel agibilia*]; a segunda, o que conhecemos (teórico ou prático) por Revelação divina é como que uma impressão feita em

²¹⁷ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam*. (Report. de Viena, Livro VI, *commentum* 1, 61-74), p. 361. “Differunt etiam quinto per hoc quod illa est practica, ista vero non. Et quod Teologia quae est sacra scriptura sit practica et non tantum speculativa, apparet per duas rationes. Quarum prima est quia, sicut dictum est, illa considerat omnia alia quae cognosci possunt per revelationem divinam; haec autem possunt esse non solum speculabilia, verum etiam practica, id est factibilia vel agibilia. Ergo practibilia vel agibilia ipsa considerat in quantum ipsa possunt cadere sub revelatione divina, vel sub cognitione quae est per eam. Ergo ipsa aliquo modo est practica scientia. Hoc etiam patet alia ratione, nam si ipsa considerat ea quae imprimuntur in nobis per revelationem divinam, tunc ex ipsa impressione apparet quod est activa: ita quod, sicut Teologia quae est pars philosophiae est scientia una speculativa, sic et Teologia quae est sacra scriptura est scientia una practica seu activa, et non tantum speculativa, sicut ex praedictis patet. Haec autem Teologia nullo modo est practica. Ergo etc.”

nós pelo próprio Deus, pela ciência divina. Contudo, para além dessa passagem, mas ainda no interior dessas concepções filosóficas, ambas as ciências, em última análise, visam à beatitude.

É evidente o paralelo com a *Suma Teológica* I, 1, 4, na qual Tomás de Aquino trata da questão: “Se a sagrada escritura é uma ciência prática?”.²¹⁸ Alberto Magno já havia insistido sobre o caráter prático da Teologia. O argumento do conhecimento de Deus impresso em nós é tratado pelo Doutor Angélico, no artigo 3. Na resumida passagem da *Reportatio de Cambridge*, encontramos uma frase ausente no texto de Viena, muito semelhante a uma frase tomasiana: “Do mesmo modo, a revelação não é senão uma certa impressão da ciência divina” [*Item, revelatio non est nisi impressio quaedam scientiae divinae*]. Na *Suma Teológica* I, 1, 3 ad 2, lê-se: “De modo que a sagrada doutrina é como que impressão da ciência divina” [*sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae*]. Essa relação com o texto tomasiano permite deduzir que Siger usa os termos Sagrada Escritura [*sacra scriptura*] no mesmo sentido dos termos Sagrada Doutrina [*sacra doctrina*], usado por Tomás de Aquino;²¹⁹ e que a intenção sigeriana de usar “a sagrada escritura é verdadeiramente uma ‘inteligência da fé’” [*la sacra scriptura è davvero un ‘intellectus fidei’*].²²⁰ Sobre o uso da razão para compreender e clarificar a fé, para refutar os argumentos contra a fé, é dito por Tomás explicitamente, mas não por Siger.

A última diferença entre as duas ciências [*scientiae*] é o grau de sapiência [*sapientia*], também maior na Sagrada Escritura. O paralelo continua com a *Suma Teológica* I, 1, 6, em que Tomás trata da questão: “Se a sagrada doutrina é uma sapiência?”,²²¹ concluindo ser uma sapiência absoluta, pois é o conhecimento de Deus. Por sua vez, no texto sigeriano, lê-se:

Em sexto lugar diferem também porque a Teologia que é a sagrada escritura é mais sabedoria do que esta. Isto fica claro deste modo. Pois diz Aristóteles no início do primeiro livro desta ciência, que se chama sabedoria aquela ciência que considera

²¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. *STh.* I, 1, 4c. Percebe-se, nesse trecho, que Tomás não afirma que a prática inclui tanto a *factibilia* quanto o *agibilia*.

²¹⁹ MAURER, op. cit., 1988, p. 264.

²²⁰ PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998, p. 106.

²²¹ TOMÁS DE AQUINO. *STh.* I, 1, 6c.

sobre as primeiras causas e os primeiros princípios, assim como sobre Deus e outras substâncias separadas. Então, argumento: dir-se-á mais sabedoria aquela ciência que tem maior e mais certo conhecimento dos primeiros princípios dos entes. Mas como fica claro do que foi dito anteriormente, a Teologia, que é a sagrada escritura, tem um maior e um mais certo conhecimento do que esta Teologia, por serem as coisas conhecidas nela por divina revelação, a cujo conhecimento a razão humana por si não pode chegar, e assim nem esta Teologia que é dita parte da Filosofia, visto que esta considera só aquelas coisas que pela invenção e a razão humana, com o lume e a razão natural, podem ser conhecidas. Daqui que aquela é mais sabedoria do que esta.²²²

A partir da afirmação aristotélica (*Metafísica* I, 2, 982b 9-10), de que a ciência é uma sapiência na medida em que considera as primeiras causas e os primeiros princípios, como Deus e as substâncias separadas, Siger argumenta que por serem melhor conhecidos e com mais certeza tais princípios e causas primeiras, é certo que a ciência que os considera é mais sábia. Como a Teologia filosófica (metafísica) só pode tratar de tais objetos somente por descoberta do raciocínio humano [*per inventionem et rationem humanam*], apoiada pela luz da razão natural [*lumine et ratione naturali*], sua sapiência é menor que a da *Sacra Scriptura*, que parte de princípios por Revelação divina. É lógico, a partir dos princípios adotados, que a Sagrada Escritura tem uma cognição maior e mais certa, isto é, uma maior sapiência que a metafísica [*est magis sapientia quam ista*].

No fim dessas seis diferenciações, Siger concluiu sua comparação dizendo:

²²² SIGER DE BRABANT. *Questiones in metaphysicam*. (Report. de Viena, Livro VI, *commentum* 1, 75-87), p. 361. “Differunt etiam sexto per hoc quod theologia quae est sacra scriptura magis est sapientia quam ista. Quod apparet sic. Nam dicit Aristoteles in principio *primi libri* huius scientiae, quod illa scientia dicitur sapientia quae considerat de primis causis et primis principiis, ut de Deo et aliis substantiis separatis. Tunc arguo: Illa scientia dicitur magis sapientia quae maiorem cognitionem et certiore habet de primis principiis entium. Sed sicut ex praedictis apparet, Teologia quae sacra scriptura est, ipsa maiorem et certiore cognitionem habet de ipsis quam ista Teologia, cum sint nota in ea per divinam revelationem, ad quam cognitionem non potest pertingere ratio humana per se, et ita nec ista theologia quae dicitur pars philosophiae, cum ipsa consideret solum illa quae per inventionem et rationem humanam, lumine et ratione naturali, sciri possunt. Hinc est quod illa est magis sapientia quam ista.”

Assim, então, segundo me parece agora, elas diferem nestes seus pontos mencionados. Está claro pelo que foi dito que procede no pior caminho quem quer usar o método demonstrativo em todas as questões desta ciência [Sagrada Escritura]. Os princípios da demonstração devem ser conhecidos através dos sentidos, da memória e da experiência. Mas, como foi visto, os princípios desta ciência são conhecidos através da revelação divina.²²³

A advertência é clara ao desaconselhar o uso do método demonstrativo em toda ciência que trata a partir dos princípios por revelação; isto é, “que procede no pior caminho quem quer usar o método demonstrativo em todas as questões desta ciência [Sagrada Escritura]” [*quod pessime volunt procedere illi qui in illa scientia volunt procedere in omnibus modo demonstrativo*]. Parece que Siger quer não só distinguir as duas ciências no que diz respeito aos seus objetos, mas, principalmente, sustentar a legitimidade do método demonstrativo, que, na concepção aristotélica, é sempre um método empírico, aplicável àquelas ciências que partem de princípios concebidos por percepção sensorial, isto é, via indução. Siger não nega que, em alguns casos, é válido usar o método filosófico em questões de Teologia, porém é contra a pretensão daqueles que querem aplicar o método a todas as questões das quais trata a ciência teológica.²²⁴

Entre as seis diferenças apontadas, estas duas (tema e método), juntamente com a diferença de princípio, são as principais que formam e são o núcleo central dos critérios filosóficos que permitem a Siger assegurar a autonomia e a legitimidade da metafísica no uso do método filosófico, evitando, assim, a direta intromissão e enfraquecendo as críticas daqueles que procediam baseados na autoridade das escrituras. Diz Bazán: “Partidário da autonomia da Filosofia, ele não podia condenar os argumentos racionais sob a base de um critério extrínseco (a verdade

²²³ Ibid. (88-93), p. 361. “Sic ergo quantum mihi videtur nunc, ipsae differunt in his sex iam dictis. Ex quibus iam dictis apparet quod pessime volunt procedere illi qui in illa scientia volunt procedere in omnibus modo demonstrativo. Principia enim demonstrationis debent esse nota via sensus, memoriae et esperimenti. Principia autem illius scientiae nota sunt, ut visum est, per revelationem divinam.”

²²⁴ Para uma análise da posição de Siger em relação ao texto de Tomás de Aquino, sobre o assunto em pauta, MAURER, op. cit., 1988.

da fé), a crítica da Filosofia deve ser filosófica.”²²⁵ Nesse sentido, sua advertência parece também ser um recado àqueles que pretendiam filosoficamente conciliar Aristóteles com a doutrina cristã, isto é, construir uma *Filosofia cristã*.

A posição sigeriana nas *Quaestiones in metaphysicam*, provavelmente escritas em 1271-1275, está aparentemente em conformidade com os Estatutos de 1272, que limitavam as conclusões filosóficas, isto é, os mestres de artes nas conclusões de suas teses filosóficas deviam determiná-las no sentido da fé, evitando contrapô-las a uma verdade revelada. Mas Siger, ao justificar filosoficamente as distinções entre as duas *ciências*, está rejeitando os argumentos, o modo ou a intenção de tal normativa que lhe parece dogmática, fornecendo via argumentos filosóficos a base de validade racional da existência e da necessidade de cumprir tal norma.

Se considerarmos, porém, seus últimos trabalhos conhecidos, parecem eles marcar uma evolução doutrinal provocada, na opinião de estudiosos como Steenberghen, pela argumentação tomasiana feita no *Sobre a unidade do intelecto contra os averroístas* [*De unitate intellectus contra averroistas*] e pelas circunstâncias e ameaças de condenação. Então, nesse caso, parece que ele tenta se posicionar de modo mais conciliatório e “estratégico”, menos “radical”, usando os termos preferidos pelos intérpretes “evolucionistas”, que conjecturam uma verdadeira “crise psicológica”, provocada pelo problema das relações entre as conclusões da razão e as verdades da fé.

Sustentar essa tese, depois das análises internas feitas por estudiosos que seguiram a trilha aberta por Nardi e Gilson do confronto entre Tomás de Aquino e Siger, não parece ser viável. Menos crédito ainda tem recebido e pode ser dado à hipótese de Wéber de que foram as objeções de Siger que provocarem mudanças na posição filosófica do Aquinense. Intérpretes como Gauthier e Torrell concordam com a necessidade de redimensionar a figura e o peso de Siger em torno dos debates e da originalidade filosófica na comparação com Tomás. Depois da edição crítica das *Quaestiones in metaphysicam*, ficou evidenciado “o caráter peculiar da síntese metafísica sigeriana: o perfil que daí sai é aquele de um pensador que, mais que compilar as opiniões de outros,

²²⁵ BAZÁN, B. La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux? *Dialogue*, p. 245, 1980.

de modo particular aquelas tomistas, coloca-se em confronto com esse, mantendo sempre um forte senso de autonomia”.²²⁶

Como tentamos demonstrar nas páginas precedentes, ocorre uma lenta evolução do pensamento sigeriano, não pelas razões defendidas por Steenberghen, mas como fruto de um processo autônomo de autocrítica filosófica, a partir dos debates sobre o monopsiquismo. Somente nesse sentido pode-se falar em evolução. Siger, na verdade, como bom dialético, usa os argumentos de Tomás contra Tomás e não muda de posição por preocupações de ortodoxia. Essa interpretação tem o apoio de diversos estudiosos contemporâneos²²⁷ que procuraram evidenciar a originalidade de Siger, principalmente na questão do método, do modo filosófico adotado para expor o seu pensamento. Afirmam Putallaz e Imbach,

utilizando os textos, as mesmas palavras de Tomás de Aquino, mas reorganizando-os de modo a chegar a uma conclusão exatamente oposta. Trata-se talvez do método preferido por Siger, e que ilumina sob uma luz diferente a relação entre o jovem mestre da faculdade de artes e o grande teólogo dominicano.²²⁸

Segundo De Boni,

trata-se, sem dúvida, de uma evolução independente, de quem permaneceu, até o final de sua vida, fiel aos princípios metafísicos que desde o início o orientaram. Por vezes, a mesma terminologia escolástica pode enganar, porque as mesmas palavras, dentro de outro paradigma, estão dizendo coisas diferentes, e assim, por trás delas, escondem-se rasgos de originalidade de um filósofo.²²⁹

²²⁶ PETAGINE, A. L'intelletto e il corpo: il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante. In: GHISALBERTI, A. (Org.). *Dalla prima alla seconda Scolastica*. Bologna: Studio Dominicano, 2000, p. 79.

²²⁷ BAZÁN, B. C. Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: a propos d'un ouvrage récent de E. H. Wéber, O. P. *Revue Philosophique de Louvain*, 1974, p. 53-155; BIANCHI, op. cit., 1985; CAPARELLO, A. Il "De anima intellectiva" di Sigieri de Brabante: problemi cronologici e dottrinali. *Sapienza*, Napoli, v. 36, 1983; DE LIBERA, op. cit., 1999; PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998.

²²⁸ *Ibidem*, p. 125.

²²⁹ DE BONI, L. A. Intelecto e homem: a antropologia cristã de Tomás de Aquino. In: CONGRESSO DA SIEPM, 2002, Porto (Portugal). Intelecto e imaginação na Filosofia

Estamos de acordo com essas leituras, mas queremos frisar, novamente, que suas modificações (evolução) são o resultado do próprio método filosófico, do qual Siger era muito consciente. Basta ver o modo como ele retoma Aristóteles e os demais pensadores. Um exemplo disso nos dá Caparello ao analisar o comentário sigeriano da passagem aristotélica do segundo livro da *Metafísica*,²³⁰ que trata da Filosofia como o conhecimento da verdade, e o conhecimento da verdade é o conhecimento das causas. Diz, “caída na história, a dúvida assume uma dimensão infinita, quantitativa além de qualitativa: a ciência é o resultado desta adição contínua, crescente, cada dúvida erigida sobre a vitalidade e sobre o erro dos precedentes. O critério apaixona Siger, que o repropõe quase em forma de um aforismo”.²³¹ Eis a passagem sigeriana: “Conseqüentemente, Aristóteles ensina como os predecessores auxiliam os sucessores na cognição da verdade. Um modo é procurando a verdade, e outro modo é mostrando os erros. Pois o erro estimula o intelecto para a investigação minuciosa”.²³²

Pois bem, nos parece que com coerência e clareza filosóficas Siger soube reconhecer e avaliar os argumentos levantados por Tomás de Aquino ou mesmo utilizá-los contra ele. Da mesma forma, soube rever

Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la SIEPM. Porto, 2002, p. 24.

²³⁰ ARISTOTELE. *Metafísica* II 1, 993a 30-993b 11, p. 71. “Sob certo aspecto, a pesquisa da verdade é difícil, sob outro é fácil. Prova disso é que é impossível a um homem apreender adequadamente a verdade e igualmente impossível não apreendê-la de modo nenhum: de fato, se cada um pode dizer algo a respeito da realidade, e se, tomada individualmente, essa contribuição pouco ou nada acrescenta ao conhecimento da verdade, todavia, da união de todas as contribuições individuais decorre um resultado considerável. Assim, se a respeito da verdade ocorre o que é afirmado no provérbio ‘Quem poderia errar uma porta?’, então, sob esse aspecto ela será fácil; ao contrário, poder alcançar a verdade em geral e não nos particulares mostra a dificuldade da questão. E dado que existem dois tipos de dificuldades, é possível que a causa da dificuldade da pesquisa da verdade não esteja nas coisas, mas em nós. Com efeito, assim como os olhos dos morcegos reagem diante da luz do dia, assim também a inteligência que está em nossa alma se comporta diante das coisas que, por sua natureza, são as mais evidentes.” (Trad. do grego por Giovanni Reale e trad. para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005).

²³¹ CAPARELLO, A. Sigieri di Brabante: maestro del dubbio. *Angelicum*, Milano: Pontificia Università a Sancto Tomae, v. 62, f. 4, p. 568, 1985.

²³² SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphisicam* (Report. de Munique, Introdução, fol. 93rb, 20-23), e na edição de Graiff, p. 30. “Consequenter docet Aristoteles qualiter praedecessores iuvant successores in cognitione veritatis. Uno modo, adinveniendo veritates; alio modo, ponendo errores. Error enim excitat intellectum ad diligentem inquisitionem.”

criticamente as ideias e os argumentos defendidos e se convencer filosoficamente da validade dos novos argumentos, mesmo que sejam dos adversários. Esse modo de proceder faz parte do processo genuinamente intrínseco do filosofar.

Com a pretensão de ter detectado a atitude, o conteúdo e o movimento doutrinal do Brabantino, Steenberghen resume em três pontos a formulação entrevista por Siger para a relação entre razão e fé:

1. Não pode existir contradição entre as verdades reveladas e as verdades descobertas pela razão. Pois a verdade é aquilo que é, e Deus não pode conciliar as coisas contraditórias, fazer aquilo que é que não seja, que aquilo que é impossível seja possível. [...] 2. A verdade revelada é, por sua natureza, superior em excelência e em certeza à verdade entrevista pela razão humana. Logo, em caso de conflito entre uma verdade revelada e uma opinião filosófica, é necessário optar pela primeira e reconhecer que a segunda é contrária à verdade. [...] 3. O esforço da razão humana é limitado e frequentemente inadequado ao seu objeto. Tanto mais que uma intervenção sobrenatural da Causa primeira pode introduzir na ordem cósmica ou na ordem humana novos elementos que lhes modificam as condições, permanecendo de resto inacessível ao conhecimento natural do homem.²³³

Essa caracterização da posição sigeriana não é de todo aceita sem passar por ajustes e precisões, como sugere Bazán.²³⁴ Esse estudioso faz uma análise crítica de cada uma dessas três caracterizações, que não vamos explicitar aqui. De qualquer modo, no conjunto de sua produção intelectual, Siger não só contrasta a Teologia cristã com a metafísica aristotélica, mas se confronta com a doutrina da Teologia da *Suma Teológica*, aproximando-se em alguns pontos, sem se tornar um tomista; assim como não é um averroísta do tipo rotulado pela tradição historiográfica. Mas não será um pouco forte esta conclusão de Maurer: “Um homem de seu próprio tempo e cultura, ele compartilhou com os grandes teólogos cristãos do século XIII, um respeito e um apreço para com a Teologia como a rainha das ciências?”²³⁵

²³³ STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 248-251.

²³⁴ BAZÁN, op. cit., 1980, p. 245-248.

²³⁵ MAURER, op. cit., 1988, p. 274.

As antinomias entre fé e razão não podem ser resolvidas, nem apelando para Deus, pois a potência divina não pode conciliar ou criar coisas contraditórias. Essa questão é muito presente em Siger, e ele conhecia bem o princípio de não contradição e evita resolver o problema pela via da dupla verdade. Por sua vez, a argumentação, os raciocínios humanos são falíveis, e a razão natural é limitada, pois não alcança aquelas verdades inacessíveis à razão do filósofo, mas testemunhadas pelos profetas “e acreditamos que outros foram grandes como profetas e não pela via racional dos filósofos” [*et allis credimus quod magis fuerint ex prophetis et non secundum viam rationis*].²³⁶

Complementando o que foi dito acima, Siger parece consciente das possibilidades da razão e “tenta uma reconciliação entre a razão e a fé sob o plano racional”.²³⁷ Ele parece consciente de que diante da condição humana a dúvida nessas questões é presença constante. Steenberghen observa, ainda, que há aproximação em diversas passagens da obra *Sobre a alma intelectual* [*De anima intellectiva*] com a posição de Siger nas *Questões de metafísica* [*Quaestiones in metaphysicam*], onde Siger “repete com insistência que ele se limita a reproduzir as opiniões dos filósofos, sem as fazer suas” e “continua a justapor de uma maneira brutal as conclusões filosóficas e as afirmações da fé”.²³⁸

Então, para Siger, a verdade da fé (*Sacra Scriptura*) é infalível e superior às conclusões dos filósofos, os quais não devem se ocupar com aquilo que pertence ao âmbito da Revelação. Cabe aos filósofos explicar a ordem natural daquilo que é possível ser conhecido pela experiência e pela razão humanas e que pode, racionalmente, ser uma conclusão, ou seja, uma “verdade filosófica”, sem contradizer a verdade de fé que, por definição, é sempre verdadeira. No fundo, contrariamente às engenhosas intenções de Tempier, para Siger e, também, para Boécio de Dácia, é perfeitamente possível a coexistência pacífica do filósofo e do crente na medida em que sejam respeitados os limites e a autonomia do fazer filosófico.

²³⁶ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam*. (Report. de Munique, Livro III, *commentum* 15, 91-92), p. 132. Essa passagem, assim como a anterior, na mesma página, linhas 87-88, encontra-se em uma parte do texto do manuscrito, em que o mesmo tem diversas passagens que foram riscadas, anuladas com tarjas de tinta, com o claro propósito de censurar ou ocultar afirmações consideradas averroísticas e condenadas por Tempier.

²³⁷ STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 235.

²³⁸ *Ibid.*, p. 237.

Dessa particular separação entre Filosofia e Teologia não parece, no caso de Siger, que pertence também ao século XIII, que “a tarefa de um filósofo se limita a comentar, explicar e, eventualmente, desenvolver a verdade descoberta pela razão natural e contida nos escritos de Aristóteles”, como sugere Domanski.²³⁹ Sua postura filosófica radical e crítica vai muito além do *eventualmente* [*éventuellement*]. Por outro lado, será “um trabalho unicamente intelectual”²⁴⁰ que os escolásticos assumiram? Ou ainda, na Filosofia escolástica cristã “não obriga a dar a ele mesmo – por seu comportamento ou por seus méritos pessoais – um testemunho da verdade potenciada nos textos. Se ele é levado a conduzir sua vida de uma maneira precisa, a se comportar de uma forma determinada, é porque ele é cristão e não porque ele é filósofo”?²⁴¹ É forçoso colocar o clérigo secular Siger e Boécio de Dácia (que entrou na ordem dos dominicanos somente depois de ser demitido da Faculdade de Artes) na classificação uniformista: de um lado, a pura sabedoria especulativa e teórica dos filósofos e, de outro, a sabedoria cristã com seu modelo de vida. Nessa perspectiva, parece ser ainda dominante no século XIII a Filosofia concebida de maneira puramente teorética. A conciliação da Filosofia teórica com a sabedoria prática e cristã, exemplificada na proposta tomista, foi demonstrada nas importantes contribuições dos estudos de Gilson na explicitação da Filosofia medieval como “Filosofia cristã” coroada pela “metafísica do Êxodo”.²⁴² É bom lembrar que, ao menos nos estudos de Filosofia, ela, aos poucos, recupera sua dimensão prática ainda antes do fim da primeira metade do século XIII, como exemplifica o *Guia dos estudantes*.

Na linha interpretativa de Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, obra publicada ainda em 1981,²⁴³ o ideal grego de uma *vida* filosófica que conjugava de modo harmonioso a sabedoria, a ética, os

²³⁹ DOMANSKI, op. cit., 1996, p. 50.

²⁴⁰ Idem.

²⁴¹ Idem.

²⁴² GILSON, E. *Le thomisme: introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. 4. ed. Paris: Vrin, 1942. Diz nessa obra: “Saint Thomas étant essentiellement un théologien, et précisément parce qu’il était un théologien, a constitué un système nouveau et original de philosophie. Ce qui l’a sauvé d’être un simple commentateur plus lucide et plus pénétrant que les autres, c’est précisément la nécessité, où il se trouvait de fonder la *doctrina fidei*, et de lui conférer le bénéfice de tous les appuis rationnels dont elle était susceptible.” (p. 23).

²⁴³ HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. 3. ed. Paris: Études Augustiniennes, 1993.

exercícios espirituais e as inquietudes e preocupações pessoais dos seres humanos, isto é, a atividade teórica dos filósofos era considerada exclusivamente em vista da construção e realização de um modelo ético e que teria sido substituído pelo ideal de vida cristã, proposto pelo cristianismo. Seria, então, o cristianismo responsável pelo desaparecimento do ideal da Filosofia grega do filosofar como forma de vida? A resposta de Hadot é positiva; porém em seus trabalhos posteriores é mais prudente, e dá mais ênfase ao nascimento da Escolástica do que ao surgimento do cristianismo como principal causa desse abandono do ideal filosófico.²⁴⁴ E, por fim, apoiando-se na interpretação gilsoniana, como já havia feito Domanski,²⁴⁵ Hadot não estabelece mais nenhuma implicação entre o abandono do ideal filosófico e o movimento da Escolástica.²⁴⁶

Embora identificadas as diferentes posições assumidas por Sígler e Boécio em relação aos teólogos (ao reivindicar para a Filosofia uma completa autonomia e independência, não sendo ela apenas propedêutica da Teologia e, também, a fundamentação e distinção da razão natural em relação à fé sobrenatural, sempre seguindo os passos de Aristóteles), não parece que tenha sido avaliado adequadamente o peso de suas posições filosóficas no âmbito da Escolástica. O reconhecimento tanto de Hadot como de Domanski da complexidade da Filosofia no século XIII não é suficiente, pois continua sendo vista como posição metafilosófica.²⁴⁷ Nem a consideração da retomada do ideal de vida contemplativa da *Ética Nicomaqueia*, assumida pelo conjunto dos “averroístas latinos”, nem a clara defesa boeciana da Filosofia como um modelo de vida²⁴⁸ foram vistas, no caso, por Domanski, como posição *prática*. Essa do tipo defendida nos dois séculos sucessivos em que o componente ético (vida moral prática do filósofo) voltou a fazer parte da noção de Filosofia.

Essa leitura, a nosso aviso, não dá conta suficientemente da intenção e da atitude original dos aristotélicos radicais. Suas abordagens não podem ser descritas como o simples retomar da concepção antiga de

²⁴⁴ HADOT, P. *Qu'est-ce que la Philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995, p. 387-390. Na edição traduzida e publicada pela Loyola em 1999. p. 355-380.

²⁴⁵ DOMANSKI, op. cit., 1996, p. 48-54.

²⁴⁶ HADOT, P. *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001. p. 176-180.

²⁴⁷ DOMANSKI, op. cit., 1996, especialmente o Capítulo III, p. 61-88; HADOT, P. *Qu'est-ce que la Philosophie antique?* 1995, especialmente a terceira parte, Caps. 10 e 11.

²⁴⁸ DOMANSKI, op. cit., 1996, p. 73.

Filosofia aristotélica, assim, fechar o esquema do modelo triádico da relação teoria-prática do pensamento greco-latino, proposto por Domanski²⁴⁹ e compartilhado por Hadot. Parece que quando Boécio escreve o *De summo bono*, o manifesto do filósofo como modelo ético, não estava expondo ideias apenas suas, mas propondo um ideal de felicidade coerente com a posição filosófica de seu colega Síger que dele compartilha e que é reassumido em parte, depois, por Tiago de Pistoia, entre outros.

2 O limite e a radicalidade da metafísica como caminho para a felicidade

Os termos *simpliciter* e *secundum quid* foram muito bem-explorados nos debates sobre o começo temporal ou a eternidade do mundo, não só por Tomás de Aquino²⁵⁰, mas também por Síger e por seu colega Boécio de Dácia, na obra *Sobre a eternidade do mundo [De aeternitate mundi]*, escrita entre 1272 e 1277. Se considerarmos a possibilidade de introduzir uma chave de leitura, a partir desses dois conceitos em voga no contexto filosófico-teológico do século XIII e aplicá-los à distinção sigieriana entre Teologia e Filosofia, como foi visto acima, então poderemos compreender melhor a posição do filósofo de Brabante. Isso não só em relação à própria distinção, mas, principalmente, com relação à concepção de Filosofia que Síger tem em relação à sua principal fonte: Aristóteles.

A distinção entre os termos *simpliciter* (verdade ou valor absoluto, princípio ou conclusão simplesmente absoluta, necessária) e *secundum quid* (verdade ou valor relativo, princípio ou conclusão verdadeira segundo aquilo que a determina, não sendo necessária) possui antecedentes desde Aristóteles.²⁵¹ Foi usual entre os medievais falarem num tipo de

²⁴⁹ Ibid., Cap. I, item 4: “*Trois modèles de rapports entre théorie et pratique.*” p. 12-18.

²⁵⁰ Diversas são as obras em que Tomás de Aquino tratou desse assunto, como, por exemplo, *Suma Teológica* e *Tractatus de aeternitate mundi*.

²⁵¹ É o caso da passagem aristotélica: “Que os contrários, os opostos, as afirmações e as negações em sentido absoluto é impossível que pertençam à mesma coisa, mas às vezes nada impede que pertençam, algo, sob certo aspecto ou em relação a alguma coisa ou em um certo modo, ou ainda um sob certo aspecto e outro em sentido absoluto. Como consequência, se isto se dá em sentido absoluto, o outro, ao contrário, por um certo aspecto, não é possível uma refutação.” (*Refutações sofísticas*, Cap. XXV (Conf. *Soph.* 180 a 25-30; tr. it. in *Organon di Arist. M. Zanatta*. Torino: Utet, 1996. p. 369-370, v. 2). (Nossa tradução).

proposição provável [*probabile/probabiliter*] para justificar as conclusões racionais conflituosas com a verdade absoluta da Revelação, porém, Siger não usa explicitamente os dois termos na distinção entre metafísica e Teologia, tendo, provavelmente, sido inspirado por algum texto de Alberto Magno, no qual esse distinguiu criação de movimento.²⁵² Podem ser encontradas expressões semelhantes em outras passagens e em outras obras sigerianas; é o caso quando ele trata da tese eternalista dos filósofos como simplesmente *probabile*. Para Steenberghen, “na terminologia do século XIII, é perfeitamente admissível que uma proposição seja declarada verdadeira e a contrária ‘provável’, mesmo que falsa”.²⁵³

Boécio de Dácia tenta conciliar a argumentação cristã com os argumentos da *Física* aristotélica e, assim, “salvar a possibilidade e a existência de uma física como ciência autônoma na cristandade”.²⁵⁴ No que interessa aqui, pode-se relacionar, como fizeram Putallaz e Imbach, essa posição boeciana com a de Siger, que também trata desse assunto da autonomia do *físico*, mas em outros textos, pois, nas *Quaestiones in metaphysicam*, ele trata de questões de metafísica como filósofo, entre as quais a distinção metodológica e justificação racional dos limites da metafísica como ciência diante da Teologia, em certo sentido, em conformidade também com os estatutos de 1272. Aliás, no tocante ao sentido desses estatutos, dizem Putallaz e Imbach:

Os estatutos devem ser lidos como um compromisso, mas um compromisso que vai no mesmo sentido daquilo que querem os mestres da faculdade das artes: o espírito que os anima é

²⁵² PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998, p. 73.

²⁵³ STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 247. Nesse ponto, Steenberghen recolhe com algumas reservas, para a sua tentativa de solucionar o problema psicológico, as sugestões de Dom Müller em relação à interpretação da solução sigeriana da relação entre fé e razão no uso de proposições contraditórias, onde só uma é verdadeira, e a outra é apenas provável. Ainda na nota 42, Steenberghen indica o estudo de MATTOS, G. de. *L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin*. *Revue Néoscholastique de Philosophie*, n. 43, p. 145-161, 1943, que analisou o sentido de *probabile* e de *probabiliter* em Alberto Magno e em Tomás de Aquino e, na seqüência, apresenta algumas indicações de passagens sigerianas em que são usados tais conceitos. Na linguagem filosófica do século XIII, em geral, e de Siger, em particular – como Steenberghen recorda – *probabile* é simplesmente qualquer tese que tenha alguma prova a seu favor, prescindindo de seu valor de verdade. (STEENBERGHEN, op. cit., 1977, p. 247). Assim, quando Siger sustenta que a posição aristotélica é “mais provável” que a agostiniana, ele quer dizer que tem uma prova a mais que esta.

²⁵⁴ BIANCHI, op. cit., 1984, p. 72.

exatamente o espírito da obra *Sobre a Eternidade do Mundo*, de Boécio ou das *Questões de Metafísica*, de Siger.²⁵⁵

Essa relação entre os dois filósofos, ou seja, a análise sigeriana da distinção entre metafísica e Teologia com as questões tratadas por ele e, principalmente, por Boécio, sobre a eternidade do mundo, pode ser feita, na medida em que tais relações mostram uma original articulação das relações entre os métodos empregados na Filosofia e os imperativos da fé revelada.²⁵⁶

Siger tematiza seis distinções entre as duas ciências: os métodos e os princípios, os objetos, a universalidade, a certeza, o caráter teórico ou prático e o grau de sapiência da metafísica e da Teologia, como vimos acima. Como consequência da distinção feita, o passo seguinte, que ele mesmo deduz, permite compreender melhor o limite e a radicalidade de sua posição filosófica e, também, em linhas gerais, a de seu colega Boécio e de Tiago de Pistoia (que também compartilha de tais ideias básicas, como veremos mais adiante). Quando Siger analisa, na *Reportationes de Cambridge*, Livro III, *quaestio* 16, refere: “Se são os mesmos os princípios do corruptível e do incorruptível” [*Utrum eadem sint principia corruptibilium et incorruptibilium*], os argumentos aristotélicos, os quais provam que uma causa primeira eterna não produz algum efeito contingente e corruptível, à luz do princípio filosófico introduzido por Avicena,²⁵⁷ depara-se com essa dificuldade a superar, já

²⁵⁵ PUTALLAZ; IMBACH, op. cit., 1998, p. 118.

²⁵⁶ Sobre esse ponto, interessante na comparação do *De aeternitate mundi*, de Boécio de Dácia com a posição de Siger em relação à sua argumentação na distinção entre metafísica e Teologia, dizem Putallaz e Imbach: “Il parallelismo tra il progetto di Sigieri e quello di Boezio è illuminante. Ma esso è tanto più interessante in quanto abbiamo già notato che Boezio sembrava rispettare gli statuti del 1° aprile 1272. Senza alcun dubbio anche Sigieri si uniforma a questo decreto promulgato dalla facoltà delle arti.” (1998, p. 111). Esses autores apresentam nessa obra (Capítulo 2 da segunda parte) uma boa análise dos argumentos usados em torno da questão da eternidade do mundo, especialmente por Siger e Boécio, ressaltando o elo afinativo entre suas posições no tocante à autonomia e ao limite da argumentação filosófica e no uso, por parte de Boécio, dos termos *simpliciter* e *secundum quid*.

²⁵⁷ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam*. (Report. de Cambridge, Livro III, 16, 69-72), p.113. “Iterum, de utroque agente necessarium est quod, existente eo in dispositione in qua natum est agere effectum, de necessitate producit effectum, quia secundum Avicennam omnis effectus procedit ab aliqua causa respectu cuius esse suum est necessarium.”

que os resultados do raciocínio aristotélico eram contrários à fé.²⁵⁸ Pela consideração dos teólogos, os quais sustentavam, segundo os preceitos bíblicos, que o mundo teve um começo (criado por Deus), tais conclusões filosóficas, baseadas em Aristóteles, eram falsas.

A alternativa sigeriana é muito sutil, na medida em que visa diretamente à base da argumentação filosófica, isto é, à própria proposição de princípio e, ao mesmo tempo, mantém a validade dos argumentos aristotélicos, que são logicamente necessários e verdadeiros sempre em seu limitado âmbito lógico-filosófico. Os princípios que dão sustentação a tais argumentos não devem ser negados por não serem necessários [*necessitatem*] em sentido absoluto [*simpliciter*], como os princípios da Revelação, mas serem considerados apenas prováveis [*probabile*]. Para o procedimento filosófico seus princípios são apenas prováveis em relação ao caráter *simpliciter* dos princípios teológicos. Para Siger, e também para Boécio, as proposições filosóficas somente são consideradas falsas se tomadas em sentido absoluto [*simpliciter*]. Siger afirma:

Por outro lado, foi visto que se podem dissolver as razões preditas. Com efeito, todas dependem da força desta proposição: se há na causa tudo isto que deve existir, de onde seja a causa de um efeito, o efeito existe necessariamente. Ora, não é preciso dissolver as razões senão negando essa proposição, que parece não ter necessidade, ainda que seja provável. De fato, quando a partir dos múltiplos casos singulares se admite uma proposição universal e se crê, porque isto vem em muitos casos, que o mesmo valha para todos os casos, a proposição que se admite nada mais é do que provável.²⁵⁹

²⁵⁸ Ibid., p. 111: “Et dico quod ratio huius diversitatis est, secundum Aristotelem, quod non omnia eodem ordine procedunt ab isto Principio. Quaedam enim procedunt ab ipso non mediante aliquo mobili, sed vel immediate vel mediante aliquo aeterno immobili. Et ista de necessitate incorruptibilia sunt et aeterna secundum viam Aristotelis, quamvis fides oppositum teneat de mundo, et universaliter de entibus creatis, ipsa non fuisse ab aeterno.” (linha 28-34). Um pouco mais adiante, Siger expõe a convicção filosófica aristotélica: “Dependet igitur omnis effectus novus a causa aeterna immobili mediante aliquo mobili, et illud mobile oportet esse aeternum secundum substantiam, corruptibile autem secundum ubi; et sic est de corpore celesti.” (Ibid., linha 35-38), p. 115. “Vidit enim voluntatem propositionum prius acceptarum et in agentibus a natura et in agentibus per voluntatem; nam in utroque agente videtur necessarium quod, existente toto a quo debet effectus sortiri esse, existit effectus; et existente ab aeterno, et existit effectus ab aeterno.” (Ibid., linha 64-68) p. 112-113.

²⁵⁹ Ibid., linha 89-96, p. 113. “Videntur autem praedictae rationes posse dissolvi. Omnes enim dependent ex virtute huius propositionis: Existente in causa toto eo unde debet

O fato de serem considerados os princípios prováveis e não necessários não invalida o processo argumentativo em seu todo. O que Siger enfraquece e mesmo contesta são os princípios, os princípios da Filosofia, pois, “de fato, desde que a razão prove que o incorruptível não pode ser princípio imediato do corruptível, não pode refutar este argumento sem destruir um [princípio] provável e, contudo, não-necessário”.²⁶⁰ Para Siger, tais princípios são um postulado humano que depende dos sentidos, da memória e da experiência conduzida pela razão. Quando se alcança uma conclusão por esse caminho da razão, ela é válida em seu campo, ela atinge um grau de universalidade, de certeza, que permite ao filósofo responder às suas dúvidas dentro do limite de uma ciência que pode ser refutada; não só por outros argumentos filosóficos, mas pelas conclusões verdadeiras de uma ciência que tem seus princípios como absolutamente necessários [*simpliciter*], isto é, a Teologia [*Sacra Scriptura*].

Cada ciência se constitui neste processo, que sugere um tipo de “pluralismo epistemológico”.²⁶¹ O limite da metafísica (Teologia filosófica) está condicionado ao caráter apenas provável de seus princípios e, por extensão, seu grau de universalidade está restrito ao alcance da nossa experiência possível. Não podemos conhecer a causa primeira, a atividade do primeiro agente pelas operações do nosso intelecto, que parte de princípios que não são absolutamente necessários [*simpliciter*] e, desse modo, pode incorrer em erro, em conclusões que, se não são falsas, já que cumprem com as condições lógicas de validade, são apenas prováveis e não necessárias, como as conclusões a partir de princípios por revelação divina. É claro que aquilo que é conhecido pela via da experiência nos parece mais evidente, mais provável, mais seguro do que crer naquilo que vem pela fé. São verdades de nível diferente e pertencentes a dois campos distintos, porém, não podem se contradizer. Siger manifesta sua radicalidade de pensamento, quando diz:

esse causa alicuius effectus, de necessitate existit effectus. Non contingit autem dissolvere rationes nisi negatur propositio ista, quae necessitatem non videtur habere, etsi probabilis sit. Quando enim accipitur ex multis singularibus aliqua propositio universalis, et ex hoc quod ita est in multis, creditur esse ita in omnibus, accipitur propositio probabilis tantum.”

²⁶⁰ Siger de Brabant. *Quaestiones in metaphysicam*. (Report. de Munique, Livro III, 19, 11-14), p. 144. “Ratio enim ista quae probat quod incorruptibile immediate non potest esse principium corruptibilis, non potest solvi nisi interempto uno quod est probabile, non tamen necessarium.”

²⁶¹ Cf. BIANCHI; RANDI, op. cit., 1990, p. 44.

Segundo, digo que há muitas coisas que são objeto de fé e verdadeiras, contudo são negadas porque parecem opor-se a isto que é mais manifesto; então, por que razão não podem ser negadas? Terceiro, digo que é uma proposição apenas provável, não-necessária. Quarto, que a razão humana conduz a isto que deve ser negado.²⁶²

Então, no âmbito da Filosofia, o filósofo deve se contentar com “razões prováveis”, pois não dá para sustentar a verdade *simpliciter* como ocorre com as verdades da fé, devido às limitações metodológicas de nossa razão e ao caráter não necessário e evidente, de modo absoluto [*simpliciter*], de nossos princípios. Diante da verdade *simpliciter* da fé, as conclusões filosóficas, devido à fragilidade e limitação de seus princípios que podem ser incompletos ou falsos, devem, por essas mesmas razões filosóficas, explicitadas por Síger, ser negadas em favor da verdade da fé, mesmo que do ponto de vista do princípio que foi adotado seja uma conclusão necessária. Ou seja, as conclusões da metafísica são errôneas *simpliciter*, embora como processo demonstrativo, racional, possam ser necessários, e suas conclusões, logicamente necessárias. Isso conforme a concepção aristotélica, na perspectiva da necessidade lógica da demonstração em conformidade com o princípio adotado. Síger não opõe a verdade da fé a uma conclusão filosófica necessária. Nos assuntos divinos, nas realidades suprassensíveis, a Filosofia não pode demonstrar nem negar a verdade da fé.²⁶³

A validade dos argumentos e das teses filosóficas está fundada sobre o critério da *probabilitas* e demonstrada pelos sentidos, experiência e memória no processo indutivo e por silogismo. Essa é a tarefa do fazer filosófico, do raciocinar “segundo a via dos filósofos” [*secundum viam philosophi*], do ponto de vista da Filosofia, buscando argumentos mesmo que apenas “prováveis”; ao invés de soluções do tipo fideístico, isto é, mesmo que uma proposição filosófica seja necessária, deve-se aderir à fé, apesar da ausência de motivos racionais. Deve-se falar como filósofo,

²⁶² SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam*. (Report. de Munique, Livro III, 19, 16-20), p. 144. “Secundo, dico quod multa sunt credibilia et vera, quae, quia repugnare videntur magis manifestis, negata sunt; quare tunc non possem illud negare? Tercio, dico quod propositio probabilis est tantum, non necessaria. Quarto, quod ratio humana ducit in hoc quod debet negari.”

²⁶³ Sobre isso, vide, GILSON, op. cit., 1956, p. 90-91.

assim como nas questões físicas Siger e Boécio deixam claro que estão “falando como físicos” [*loquens ut naturalis*]. Cabe, pois, expor, compreender e não corrigir ou adaptar a doutrina dos antigos, em especial a de Aristóteles, pois “o nosso método é aquele de procurar a opinião dos filósofos nos diversos problemas, em vez de estabelecer a correspondência com a doutrina revelada, mesmo porque queremos indagar unicamente com o método filosófico”.²⁶⁴

Esse procedimento via Filosofia, da liberdade de filosofar, segundo Siger, não deve ser ocultado, escondido [*non est celanda*], para proceder pela diferente via da fé. Mesmo quando os aristotélicos radicais adotaram a interpretação de Averróis (de que o intelecto possível é único para todos os homens e de que a sua união com os indivíduos humanos singulares é determinada pelas imagens sensíveis de qualquer indivíduo) como a única interpretação válida do problema posto por Aristóteles no *De anima* e, também, que tal solução era contrária à doutrina cristã da imortalidade pessoal de cada homem, Siger mantém-se coerente. Claramente ele afirma: “Assim, não é bom ocultar a Filosofia: por isto, a opinião do Filósofo não deve ser escondida, mesmo se esta for contrária às verdades da fé”.²⁶⁵

Eis a justificação racional, filosófica, e não apenas a força de argumentos de autoridade ou a simples confiança no credo, que Siger apresenta da *superioridade* das verdades da fé em relação às verdades dos filósofos. Ele não está preocupado em defender a verdade revelada de possíveis argumentações heréticas, mas em defender e legitimar o próprio espaço da Filosofia, como atividade racional, compreendida e possível na finitude da existência humana e como condição de possibilidade de saciar o desejo humano de conhecimento. É evidente que isso é contrário à finalidade apologética do Bispo Tempier em sua fórmula paulina (18; 21,2): “Cativar o intelecto em obdiência à Cristo” [*captivare intellectum*

²⁶⁴ SIGER DE BRABANT. *De anima intellectiva*, VII. p. 101: “Quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus.” Optamos seguir a tradução feita pelo Prof. Bottin, por ser mais esclarecedora, conforme em seu livro: *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*. Op. cit., 1989, p. 19: “Il nostro metodo è quello di cercare l'opinione dei filosofi nei vari problemi, piuttosto che quello di stabilirne la corrispondenza con le dottrine rivelate, proprio perchè vogliamo indagare unicamente con metodo filosofico.”

²⁶⁵ Idem. *Quaestiones in metaphysicam* (Report. de Munique, Livro III, commentum 15, 87-88), p. 132. “Sic autem velare philosophiam non est bonum: unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria veritati.”

in obsequium Christi].²⁶⁶ Também está no lado oposto das intenções e das funções das construções lendárias, fictícias, em torno da figura de Simon de Tournai, na segunda metade do século XII, as quais tinham como desfecho conclusivo comum que o homem é apenas o depositário do pensamento, ou seja, o saber humano, mesmo natural, vem *de fora*, é *dado*, é *gratuito*, é dom de Deus que pode tirá-lo quando bem entender se seu depositário fiel não mais o merecer.²⁶⁷

Mas há outro aspecto a ser evidenciado, ou seja, o caráter hipotético das verdades filosóficas e do próprio processo de repensar a Filosofia, seu significado e seus limites. Enquanto a verdade por revelação divina é *simpliciter* e, portanto, não se discute, os procedimentos e as conclusões da Filosofia são limitados, porém, válidos e portadores de uma verdade filosófica hipotética. Mesmo quando as suas conclusões devem, em certos casos, ser negadas por serem falsas diante e em prol da verdade *simpliciter* da fé – “que a razão humana conduz nisso que deve ser negado” [*quod, ratio humana ducit in hoc quod debet negari*] –, mantém-se intacto aquilo que é o específico do filosofar: o elemento especulativo. Isto é, fica aberta a possibilidade, sempre de novo, da pergunta, do questionamento, da tentativa de encontrar argumentos racionalmente mais sólidos para as dúvidas que surgem, não só metafísicas e éticas, mas, também, da realidade física compreendida pelo intelecto via “fantasma”. A dúvida como método filosófico, isto é, condição de possibilidade de instauração da pergunta.

O caráter recursivo da Filosofia que, de certo modo, se encontra na estratégia metodológica inaugurada por Averróis²⁶⁸ (embora o recurso da dúvida esteja imanente já no método aristotélico e explorado por Agostinho e Abelardo) permite a Siger justificar não só o fazer filosófico como tal, mas a própria postura aberta ao rever as próprias posições pessoais, na medida em que a validade das teses filosóficas é sustentada não como tratamento de verdades [*veritates*] e, sim, como de probabilidades [*probabilitates*]. Ora, se é provável, significa que está

²⁶⁶ HISSETTE, op. cit., 1997, p. 309; BIANCHI; RANDI, op. cit., 1990, p. 46.

²⁶⁷ Sobre isso DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 150-155.

²⁶⁸ No sentido de como Averróis escreveu suas obras. Ele tinha o hábito, no campo da Filosofia puramente especulativa, de escrever pequenos textos (ensaios) nos quais retoma questões particulares e pontuais quando lhe parece de não ter desenvolvido suficientemente, nos seus comentários aristotélicos, tais argumentos ou para responder às questões feitas por algum “amigo” (Sultão).

aberto o espaço para a dúvida.²⁶⁹ Isso parece ir além da intenção metodológica de Aristóteles, na medida em que abre a possibilidade, que irá se constituir no pensamento moderno, não só de rever as conclusões e os próprios procedimentos, mas de relativizar os próprios princípios adotados e aquilo que se entende por verdade. É exatamente isso que se pode entender quando Siger, no *Sobre a alma intelectual* [*De anima intellectiva*], ao se questionar “se a operação do intelecto é sua substância” [*Utrum operatio intellectus sit eius substantia*], expressa toda a sua motivação intelectual, afirmando:

Mas, então, como se deve entender que a ciência é a qualidade da primeira espécie de qualidade dos predicamentos, como foi dito: fique acordado e estude e leia; das dúvidas que te restam dos problemas serás levado a estudar e a ler, já que a vida sem cultura é morte e uma sepultura indigna para o homem.²⁷⁰

O fazer Filosofia, o ser filósofo, não pode ser reduzido à prática da argumentação. Se assim fosse, então os teólogos filosofaram tanto ou até mais que os próprios professores-filósofos. A conduta de professor, de filósofo, o que trata a Filosofia como forma de pensamento conceitual em permanente busca da verdade no interior da instituição universitária medieval, essa por natureza congregadora e possibilitadora de um novo intelectual e de uma vida de filósofo [*vita philosophi*], não surgiu de um ideal exclusivo de alguns *artistas*. É reconhecido que o modo formal e crítico de pensar e o tratamento lógico-linguístico das questões começaram e foram mais intensos nas discussões dos teólogos, mais em torno dos comentários das *Sentenças de Pedro Lombardo* do que nas leituras e explicações de Aristóteles, como enfatiza De Libera, lembrando

²⁶⁹ É possível identificar nos textos sigierianos não só a tensão entre verdade e dúvida, mas o uso frequente do critério metodológico do processo de duvidar para construir a verdade. Isso pode ser percebido pelo uso de expressões/palavras como: *accidit, dubitans, aliquis dubitat, nonnulli dubitant e dubitatur*. A presença desses termos pode ser encontrada não só nas *Quaestiones in metaphysicam* (algumas dessas passagens foram citadas no texto), mas, também, na *Quaestio* “*utrum haec sit vera; homo est animal, nullo homine existente*” e nas *Quaestiones naturales*, de Lisboa. Sobre isso cf. CAPARELLO, op. cit., p. 565-608.

²⁷⁰ SIGER DE BRABANT. *De anima intellectiva*, IX, 21-24, p. 112. “*Sed qualiter tunc debeat intelligi quod scientia est qualitas de prima specie qualitatis in praedicamentis, vigiles et studeas atque legas, ut ex hoc dubio tibi remanente exciteris ad studendum et legendum, cum vivere sine literis mors sit et vilis hominis sepultura.*”

que “a Filosofia analítica nasceu na Idade Média e entre os teólogos”.²⁷¹ Contudo, o esquema da disputa [*disputatio*], o ritual universitário das discussões e disputas regulamentadas pelos estatutos, possibilitou tais atitudes filosóficas, no fim alcançando a constituição de um ideal filosófico independente do teólogo e a reaproximação da concepção de Filosofia no seu sentido originário de *philo* mais *sophía*. É a aproximação da condição de possibilidade de realização da atividade racional própria que, na leitura dos aristotélicos, conduz à felicidade.

Alvo direto das condenações, a posição de Siger e a de seus colegas expressam “uma concepção de Filosofia como rede de teorias sintaticamente válidas, mas, às vezes, falsas se medidas com o critério – que permanecia absoluto – da fé, ao invés de noções intrateóricas de verdade”.²⁷² Uma das teses condenadas em 1277, sobre a natureza da Filosofia, a tese 150 (5), dizia que “o homem não deve contentar-se com a autoridade quando quer ter certeza em alguma questão” [*Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius quaestionis*].²⁷³ Bazán fornece, em poucas linhas, uma síntese muito precisa da postura filosófica de Siger:

Mas o que incomodava na posição de Siger era que ele colocava desagradavelmente em evidência as insuficiências filosóficas da Cristandade medieval. Ele expunha, recitando, é verdade, mas com todo o rigor filosófico desejável, os verdadeiros argumentos tirados da Filosofia pagã. Não os deformava para fazê-los ‘concordar’ com a fé. Enquanto os declarava não-necessários, ele os mostrava em seu teor autêntico, sem fazer dos compromissos que teriam podido agradar os teólogos conservadores, mas que teria levado prejuízo ao futuro da reflexão filosófica no meio latino. Fazendo isto, às vezes ele deixava sem resposta filosófica as questões que levantava; preferia este estado de dúvida aos pseudo-argumentos dos quais satisfiziam-se os espíritos sincréticos da época. Mostrando ao pensamento cristão suas próprias lacunas filosóficas, ele convidava a uma melhor atitude filosófica para encontrar a

²⁷¹ DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 146.

²⁷² BIANCHI, L. La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento. *Rivista di Filosofia*, p. 183, 1987.

²⁷³ HISSETTE, op. cit., 1997, p. 22.

verdade na medida onde ela é acessível à razão natural. Foi coerente experimentando responder ao seu próprio desafio: ele jamais cessou de procurar *o que pela via da razão natural, no referido problema, se deve considerar*.²⁷⁴

É nesse sentido – e, talvez, isso é o mais importante – que se deve entender a coerência filosófica e a atitude radical de Síger, que é também a de seus colegas: um tipo de *aristotelismo radical*, não simplesmente “radical” por se opor à ortodoxia teológica, mas por pretender, apenas pelo caminho da Filosofia, ir aos fundamentos, à raiz das questões, pôr em atividade a capacidade humana de interrogar e de buscar respostas racionais pelas próprias forças da razão natural até onde isso é possível. Nada mais do que o fazer filosófico de ensinar a filosofar, é claro, seguindo o Filósofo, porém, não cegamente, pois eles não renunciavam em expor os seus pontos de vista como verdadeiros filósofos. Não é uma simples repetição ou exposição histórica, como tem sido interpretado a partir de uma frequentada passagem sigeriana que sacramentaria sua estratégia *prudencial*: “Procurar mais as intenções dos filósofos do que a verdade” [*quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem*].²⁷⁵ Os filósofos são, para ele, o ponto de partida para o seu filosofar. Ele próprio mostra os seus objetivos teoréticos: “A intenção última do filósofo é o conhecimento da verdade” [*philosophus intendit finaliter cognitionem veritatis*].²⁷⁶ Numa outra passagem, já reproduzida acima, que poderia perfeitamente pertencer ao período moderno, Síger mostra a sua concepção de Filosofia crítica:

É verdade que Aristóteles, Avicena, Proclo e junto com todos os peripatéticos dizem que há uma única causa eficiente de tudo. Mas somente a autoridade não é instrumento suficiente na investigação deste problema. Eles mesmos, ao afirmarem esta tese, foram movidos por alguma razão. Nós somos homens assim como eles. Por que, então, não devemos nós também investigar este problema com a razão, como fizeram eles?²⁷⁷

²⁷⁴ BAZÁN, op. cit., 1980, p. 243 s.

²⁷⁵ SÍGER DE BRABANT. *De anima intellectiva*, VII (edição de Bazán), p. 101.

²⁷⁶ SÍGER DE BRABANT. *Écrits de logique, de morale et de physique*. *quaestiones morales*, IV. Edition critique de Bazán. Louvain; Paris: Louvain Publications Universitaires, 1974. p.102.

²⁷⁷ SÍGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam* (Report. de Cambridge, Livro III, 5 e IV, 33 e 34-5, p. 83 s, 179, 183. “Verum est quod Aristoteles et Avicenna et Proclus,

Não se trata de restaurar o pensamento pagão, mas de reivindicar a liberdade da razão, o saber como construção humana, portador e expressão da própria condição finita, imperfeita e incompleta de criatura. É a postura filosófica aberta à relatividade dos pontos de vista que, mesmo respeitando e considerando como crente a existência de uma verdade única, foi transformada por Tempier e seus partidários num baluarte de relativismo e heresia que devia ser banido. Há, por trás dessa atitude metodológica sigeriana, uma *pedagogia*: a pedagogia dos mestres de artes foi além das repetições de suas fontes, do uso do *princípio de autoridade*. Cabe lembrar, com Bianchi,

os mestres de Artes que “liam Aristóteles” chamavam-se a si mesmos, orgulhosamente, filósofos, filósofos por definição, distintos dos médicos, dos teólogos, dos juristas das outras faculdades universitárias. O que era para eles a Filosofia? Sem dúvida, um saber que devia ser procurado e exposto, principalmente, lá onde se encontrava, nos textos do Filósofo por excelência, Aristóteles, sem censuras e sem mutilações (“a Filosofia não deve ser escondida”), sem tentativas de adaptar e sacrificar esta investigação a uma sapiência salvífica e ultraterrena, como, ao contrário, se propunham fazer os professores da faculdade de Teologia.²⁷⁸

Na identificação entre *artista* e *philosophi*, claramente explicitada principalmente pelo colega de Siger, Boécio de Dácia, “o Filósofo das Artes” era consciente de sua especificidade profissional, a ponto de autodefinir-se como *filósofo* e, costumeiramente, assim era reconhecido. Ensinar e, obviamente, pesquisar era a sua profissão que, argumento comum entre os aristotélicos radicais, devia ser vivida de modo honesto

et omnes fere Peripatetici dicunt quod tantum est una causa effectiva omnium. Sed auctoritas sola non est via sufficiens ad inquisitionem veritatis huius. Ipsi enim hoc dicentes aliqua ratione moti fuerunt. Sumus autem nos homines sicut et illi. Quare igitur non debemus nos niti ad huius inquisitionem per rationem sicut et illi?”

²⁷⁸ BIANCHI; RANDI, op. cit., 1990, p. 5-6.

e no respeito aos bons costumes, isto é, com moderação e continência, evitando ou mesmo renunciando aos prazeres (comida, bebida e sexo).²⁷⁹ Não era apenas uma tarefa propedêutica à Faculdade de Teologia, limitada ao dever de ler e explicar, com os devidos ajustes e correções, os textos de Aristóteles. A interpretação e a discussão do conteúdo dos textos aristotélicos eram a oportunidade e o instrumento adequado para desenvolver uma tarefa autenticamente filosófica, voltada à busca da verdade numa forma de vida filosófica e de *felicidade mental*. Diz, ainda, Bianchi:

A convicção dos Artistas que a profissão de professor deva ser baseada em normas internas de sua própria definição e seja, antes que uma declaração do próprio ponto de vista, a escolha de um método adequado a uma área disciplinar precisa e a explicação dos textos pertencentes a esta área, foi uma conquista pedagógica de importância histórica.²⁸⁰

Síger integra o ambiente de debates e conflitos universitários que dão suporte para um novo modelo de *artista*. É o surgimento do profissional de Filosofia na instituição universitária, onde algumas décadas depois, pelo efeito da própria natureza intrínseca da universidade, marca o começo da desprofissionalização da Filosofia. Diz De Libera:

Se aqueles que chamamos os “intelectuais medievais” estiveram comprometidos com o averroísmo, não é porque defendessem esta ou aquela doutrina precisa de Averróis, mas porque tentaram viver, como filósofos, aquilo que a instituição pedagógica universitária ao mesmo tempo lhes pedia e lhes proibia viver em seu interior; é porque, ultrapassando os próprios desejos de Averróis, eles não apenas coexistiram com o vulgo, mas progressivamente começaram a dirigir-se a este.²⁸¹

²⁷⁹ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones morales*, Livro IV, onde trata “*Quis status magis competat philosophis*”. (ed. de Bazán), p. 102-103. Em BOÉCIO DE DACIA. *De summo bono*, p. 369-370; ANONIMO DE GIELE, *Quaestiones de anima*, I, 5, p. 32; TIAGO DE DOUAL. In: GAUTHIER, 1947, 1948, p. 226; GIOVANNI DE DACIA, *Div. Scientiae*, p. 16; JACOBUS DE PISTORIO. *Quaestio disputata de felicitate*. In: KRISTELLER, P. O. *A philosophical treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti*: Magister Jacobus de Pistorio and his “questio de felicitate”. Firenze: Sansoni, 1955. p. 454-456.

²⁸⁰ BIANCHI; RANDI, op. cit., 1990, p. 6-7.

²⁸¹ DE LIBERA, op. cit., 1999, p. 129.

Voltando ao texto de Siger, há outra passagem muito interessante, no mesmo texto das *Quaestiones in metaphysicam*, na qual surpreende pela radicalidade e revela um duplo sentido. O primeiro, explicitamente, complementa a concepção sigeriana de metafísica; o segundo é um exemplo em que vai além de Aristóteles e parece entrever a grande questão metafísica não resolvida, conhecida modernamente e expressa por Heidegger, em sua obra *O que é Metafísica?*: “O homem, o único entre todos os entes, chamado pela voz do ser, experimenta a admiração de todas as admirações: *que o ente é.*”²⁸²

O Livro IV das *Quaestiones in metaphysicam* é praticamente todo ele reservado à refutação do ceticismo e à defesa do primeiro princípio (questões 6 a 38). No *commentum* desse mesmo livro, da *Reportatio de Munique* (é a única entre as *reportationes* que apresenta essa passagem), antes de tratar da primeira questão, Siger faz um longo comentário (mais de sete páginas na edição de Dunphy) do texto de Aristóteles, indicando as referências, especialmente da *Metafísica*, complementando e introduzindo ideias suas nas demonstrações, etc., em torno do argumento: “É uma certa ciência aquela que especula o ente” [*Est scientia quaedam quae speculatur ens*]. As primeiras noções e os primeiros princípios do ser, nos quais a ciência que considera o ente enquanto ente é a Filosofia [... *quod illa scientia quae speculatur ens secundum quod ens, est scientia illa quae dicitur philosophia*], e não é uma ciência particular que considera as particularidades dos entes determinados pelas causas e pelos princípios. O ente considerado pela Filosofia (metafísica), que considera as primeiras causas e os primeiros princípios, ente que como tal é a noção mais primitiva, mais evidente, mais universal, não tem causa e é alcançado, conhecido somente pela inteligência na medida em que ele se impõe como ente.²⁸³ O ente é a primeira de todas as noções, e o não ente a segue imediatamente.

Depois de dizer o que não entende Aristóteles por princípios e por causas dos entes segundo *o que é*, e assim por diante, Siger explicita o que o Filósofo entende por isso e, na sequência, pergunta por que há o ente em vez do nada e por que há Deus.

²⁸² HEIDEGGER, op. cit., 2001, p. 78. A identificação dessa passagem no texto sigeriano e a sua relação com a pergunta heideggeriana só foi possível com a ajuda do Prof. Francesco Bottin que, gentilmente, me orientou com a colaboração de seu colega Prof. Franco Volpi.

²⁸³ Também, SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam*. (*Report.* de Munique, Introd. 1), p. 2-4; Livro IV, 8, p. 206-207.

Mas entende o Filósofo por causas e princípios do ente enquanto ente, causas *simpliciter* e *per se* do ente causado e não causas segundo os acidentes, mas causas *per se* da entidade daqueles que têm a causa dele. De fato, nem todo ente possui a causa de sua entidade e nem toda pergunta pelo ser possui causa. Pois **se se pergunta por que na natureza das coisas há algo mais do que nada**, falando das coisas causadas, cabe responder: porque há algum Primeiro Motor imóvel e uma Primeira Causa intransmutável. Se se pergunta de toda a universalidade dos entes por que há neles mais algo que nada, não cabe dar a causa, porque a mesma coisa é perguntar isso e perguntar: por que Deus mais é do que não é? E isto não tem causa. Onde nem toda questão tem uma causa, nem tampouco todo ser.²⁸⁴

Primeiro, está pressuposto que o primado do sujeito da metafísica está na ordem da inteligência e não na ordem da perfeição e, assim, Siger pode pensar Deus incluído no interior do sujeito da metafísica, isto é, no *conceito* de ente em geral. Mesmo Deus sendo o princípio do ente criado, sobre ele enquanto tal, não temos acesso. O máximo de acessibilidade é no interior de um *conceito* abstrato, destituído de determinação. Na condição de criatura, sobre Deus realmente não temos nada em comum, ele é causa sem causa dos entes criados. Deus, como princípio de todos os entes, não está além dos entes, como no modelo de perfeição causal neoplatônico, mas incluído no *conceito* de ente. Nesse sentido, a totalidade dos entes, a generalidade do ente compreende Deus e, então, é sem causa, e fora do ente não há nada. O primeiro objeto do intelecto é a universalidade do ser, onde Deus, que é sem causa, está

²⁸⁴ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam*. (Report. de Munique, Livro IV, commentum, 60-71), p. 169 s, grifo nosso). “Sed intendit Philosophus per causas et principia entis inquantum ens, causas simpliciter et per se entis causati, non causas secundum accidens, sed causas per se entitatis eorum quae causam habent illius. Non enim omne ens entitatis suae causam habet nec omnis quaestio quaerens de esse habet causam. **Si enim quaeratur quare magis est aliquid in rerum natura quam nihil**, in rebus causatis loquendo, contingit respondere quia est aliquod Primum Movens immobile et Prima Causa intransmutabilis. Si vero quaeratur de tota universitate entium quare magis est in eis aliquid quam nihil, non contingit dare causam, quia idem est quaerere hoc et quaerere quare magis est Deus quam non est, et hoc non habet causam. Unde non omnis quaestio habet causam nec etiam omne ens.” Na edição de Graiff, mais antiga que a edição de Dunphy que usamos aqui, está passagem esta localizada na p. 185, com duas pequenas variações: *est magis* (linha 73) e *aliquid* (linha 74).

incluído. O *ser comum* [*ens commune*] não está submetido à criação divina, pois a universalidade engloba também a causalidade criadora do princípio que, na ordem da transcendência, é posta fora dos limites do ser.

O sujeito da metafísica, então, não é mais o ente criado, mas o *conceito* de ser em geral. Ao tratar do ser em geral se está, também, tratando de Deus, e isto é o conteúdo da metafísica que o filósofo pode tratar. Embora com semelhanças, a abordagem sigeriana não é a da “metafísica do Ser” tomasiana, a qual apresenta as suas distinções entre ente lógico e ente real, essência e existência e a definição e função dos transcendentais do ser (*uno, verdadeiro, bom*). Do desdobramento crítico epistemológico em torno dessa questão vai ser estruturada por vários autores posteriores a distinção entre *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*.

A essa importante questão metafísica está vinculada no texto sigeriano, conforme o paradigma cristão, a resposta de um Primeiro Motor imóvel e de uma *Primeria Causa* intransmutável, que é Deus. É claro que o ser como tal não tem causa e, desde que ele é compreendido pela inteligência, ele se impõe em si mesmo, em toda a sua totalidade. A pergunta sigeriana vem acompanhada da pergunta: Por que há Deus? O ser é a primeira entre todas as noções e é por analogia que formamos noções gerais a partir do que há de comum em tudo o que existe em relação a uma *Causa* primeira e única. Mas fora da dimensão neoplatônica, a questão ganha outro viés e permanece em aberto, se pensada estritamente sob o ponto de vista do filósofo, ainda numa perspectiva ontológica.²⁸⁵

Ao tematizar a distinção entre Metafísica e Teologia e ao se perguntar: “Por que há algo mais na natureza das coisas do que o nada?”, Siger não estava pensando (e nem podia fazê-lo): i) em introduzir um sentido incorporal, um dizível [*lekton*], entre a fala determinada concretamente e o próprio fato como apareceu na lógica estoica;²⁸⁶ ou mesmo ii) em

²⁸⁵ Em torno do conceito *nihil*, vale lembrar que Tomás de Aquino, por exemplo, na *Suma Teológica* I, q. 46, a.1 ad. 4, afirma que o “vazio”, no sentido aristotélico, não é uma “negação” mas uma “privação”. Não é um nada, vazio, mas há um espaço capaz de conter corpos. Essa distinção é particularmente importante na discussão sobre o tema da eternidade do mundo.

²⁸⁶ Para compreender a presença do *lekton* na Filosofia estoica, na analítica existencial heideggeriana e na teoria dos jogos de linguagem, de Wittgenstein, a partir de uma abordagem crítica, contemporânea, das relações entre lógica e ontologia, vide a

estabelecer “as condições lógicas da validade do discurso filosófico” do tipo lógico-analítico moderno; ou, ainda, iii) na “abertura de horizontes de sentido”, inaugurado por Heidegger. Respeitando as diferenças de paradigmas e cientes da quase incomensurabilidade semântica dos conceitos em jogo, parece-nos razoável dar ao filósofo de Brabante a devida consideração no tocante à intrigante questão essencialmente metafísica sobre o ser e seu limite; isto é, o limite de nosso perceber, conhecer e falar sobre o ser mesmo em sua totalidade, que sempre foge e que vai ou está além das determinações categoriais de nossa linguagem.

A questão é ontológica, pensada pelo paradigma da metafísica clássica, ou melhor, a metafísica aristotélica de Síger é profundamente influenciada pelo neoplatonismo.²⁸⁷ Mas, se a pensarmos a partir do paradigma moderno e considerando que claramente Síger leva pela sua dúvida e crítica a metafísica ao limite, ao limite de nosso conhecer e de explicar racionalmente as questões surgidas pela *admiração*, então se desnuda a condição existencial humana e a necessidade de assumi-la de modo racional. O caminho da dúvida, do pensar, da efetivação do pensar como condição e realização de nosso conhecer e de nossa perfeição humana estabelece uma passagem direta entre a ontologia e a ética – embora essa passagem seja um problema por demais complexo, do qual não nos ocuparemos aqui senão *en passant*. O que interessa é a radicalidade e o limite que a pergunta coloca nas discussões metafísicas, com alcance em todo o sistema filosófico e na atitude do filósofo brabantino. Inevitavelmente, a questão leva ao problema existencial, no qual o argumento da felicidade intelectual nos seguidores dessa corrente vira o epicentro das discussões e ações humanas.

Em geral, as tentativas históricas de mostrar a passagem da metafísica para a ética têm dado resultados modestos. Nossa intenção, aqui, é somente mostrar que a motivação ética da atividade do filósofo parte de pressupostos não éticos, isto é, metafísicos e metodológicos. Será que Síger realmente percebeu os limites da metafísica além da distinção entre metafísica e Teologia, desvendando com a questão: “Por que há algo em vez do nada?” a condição existencial humana? De qualquer modo, à margem da perspectiva cristã salvífica, o homem sigeriano

importante obra de GIANNOTTI, J. A. *Lições de Filosofia Primeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

²⁸⁷ STEENBERGHEN, op. cit., 1942, p. 587. v. 2.

precisa para se manter no viés aristotélico de uma tarefa, de uma missão, um novo sentido para a vida humana terrena, justificada via razão natural. O confronto com a paradigmática questão insolúvel faz da alternativa do ideal ético da felicidade a porta de saída para justificar uma existência filosófica que pretenda ser autônoma dos juízos da fé, útil e verdadeira.

3 A busca de uma ética fundada unicamente na razão

O ser humano quer sempre mais conhecer, possui o desejo natural de conhecer, como afirmou Aristóteles na primeira frase da *Metafísica*. A atividade intelectual, o desenvolvimento do pensar, do filosofar, é o exercício mais elevado que o homem pode alcançar nesta vida. É homem exatamente por possuir a faculdade intelectual, senão seria apenas animal com a sua faculdade vegetativa e sensitiva. Pode aperfeiçoar o seu conhecimento alcançando, assim, a realização e o cume da perfeição hierárquica possível ao homem. Do ponto de vista da metafísica e da ética aristotélica, o desejo contínuo e a busca da perfeição pelo ser humano é a plena realização das potencialidades do intelecto, que é a sua diferença específica; e, nessa atividade intelectual de contemplar desde as coisas materiais até as mais elevadas, é que se realiza como ser humano ao longo de toda a vida e, assim, alcança a sua felicidade.

O conhecimento humano se realiza na teoria (contemplanção) ao conhecer as causas e os princípios das coisas. Compreender o que é o ser, o desvelar da verdade, que está aí (eternamente velada) para ser conhecida é a motivação do filosofar. É a ênfase na busca da verdade, mais como processo do que como resultado. Do mesmo modo, parece que se dá para com a busca de outro tipo de felicidade, a qual está ao alcance de todos aqueles que, como cidadãos e com um pouco de sorte, podem usar de modo adequado a melhor parte da sua alma racional para alcançá-la com ações corretas e boas. É o ideal buscado na *eupraxia* aristotélica, que foi interpretada como diferente ou complementar ao ideal contemplativo próprio do filósofo.

Vimos até agora Siger enfatizar o próprio filosofar enquanto tal. Isto é, o processo e a busca sempre contínua, o repor a questão duvidando das próprias respostas dadas, embora ele reconheça que a verdade definida pelo Deus criador, mesmo quando a conhecemos, não muda a não ser por vontade divina. Para Siger a verdade filosófica não é dogmática, já que é relativa aos princípios humanamente definidos. Talvez o aspecto mais importante seja a postura, a motivação, a atitude reivindicada

como condição de possibilidade de um tipo de felicidade intelectual ou mental; possível a todo aquele que usa o seu intelecto como uma forma de ser, de viver e instauradora de um ideal ético que se completa com a vida e a reflexão filosófica do filósofo. Isso se contrapõe radicalmente ao modelo do casto monge, do frade ou do teólogo *feliz*, que acredita numa felicidade de enfoque “substancialista”, ou seja, ela é um absoluto realizável no *frui Deo* prometido para a vida futura. Óbvio que na teoria agostiniana há o *uti* antes do *frui*, mas isso não faz da felicidade humana nesta vida o fundamento do discurso filosófico do tipo teórico ou da sabedoria prática [*phrónesis*] aristotélica.

Desde os antigos é clara a ideia de que o ser humano sempre busca conhecer mais. Mas é com Sígier e seus colegas que fica clara a ideia de enfatizar e mesmo transformar essa condição humana (como modelo de vida), em modelo e método de filosofar, que é, sobretudo, ético. A defesa de tal vida (doutrina filosófica como modo de vida) vai contra as ideias e os modos de viver defendidos pelos teólogos, que tinham como paradigma o ideal ético de vida consagrada a Deus e a realização da felicidade possível apenas na condição celeste, pois a terrestre é sempre imperfeita. Sígier reconheceu o limite da metafísica enquanto ciência e estava ciente da diferença entre ética cristã e ética aristotélica. Para a ciência sacra (Teologia) e o teólogo, a verdade mais alta está na revelação bíblica e na certeza da fé ajudada pela Filosofia, àquela legada por Agostinho, de encontrar na interioridade da alma a Sabedoria; nessa a felicidade última sobrenatural é sentida mundanamente, de modo imperfeito, apenas possível pela vida monástica do recolhimento e da oração (místico), pois a verdadeira felicidade só na transcendência da *visão divina*. Tomás de Aquino deixa claro que a felicidade terrena, da *especulatio*, é e sempre será imperfeita.

Já para a metafísica (Filosofia), na concepção sigeriana, o projeto é limitado: para o filósofo a própria felicidade natural está ameaçada, isto é, através de seu método não consegue atingir verdades *simpliciter* ou verdades “externas”, não consegue responder a certas perguntas. Não sobrou mais nada ao filósofo, a não ser que a Filosofia é propedêutica da Teologia? Filosofia como subordinada à Teologia? Mas, como filósofo, o que resta? Primeiro, para Sígier, a Filosofia não será subordinada nem acima da Teologia, mas, apenas, está numa hierarquia inferior e não deve se intrometer nos assuntos teológicos. Segundo, resta ao filósofo a admiração, o *thauma* grego, a estratégia metodológica do perguntar, do

questionar sempre de novo como filósofo. Uma vida de estudo, de investigação filosófica, de dúvidas, no pôr e repor perguntas, mesmo a pergunta radical: Por que existe alguma coisa em vez do nada? O admirar-se com esse *é* em vez do *nada*, exige uma atitude de questionamento e crítica constante, à luz de princípios claramente definidos: é a tarefa do filósofo. Essa tarefa realiza a perfeição humana como ser inteligente e racional, que deve atualizar sempre tais potencialidades de ser racional e condição necessária e suficiente para alcançar a felicidade humana, mas não necessária e insuficiente para alcançar aquela felicidade perfeita possível na outra vida. É a atividade intelectual do homem que deve ser sempre atualizada. É o que de mais divino há em nós, dizia Aristóteles.

A tarefa da metafísica é especulativa, é um saber finalizado no conhecimento, no conhecimento humano mais alto possível até chegar à *episteme*, isto é, ao conhecimento científico concebido como certo e verdadeiro, porque demonstrado logicamente, segundo Aristóteles. A felicidade, como conceito-chave, especialmente da ética aristotélica, é a atividade do pensar, conhecer bem para otimizar nossas ações. Aristóteles falou da felicidade como exercício da virtude que o homem adquire com os próprios meios, pois a Filosofia prática procura as causas da virtude e da felicidade possíveis de serem atualizadas, experimentadas neste mundo de modo “científico”, sem se preocupar com uma vida e a felicidade de outro mundo.

A proposta ética aristotélica é construída em torno da pergunta fundamental da Filosofia prática: “O que é a vida boa para o homem?” Isso exige de Aristóteles a demonstração de *que* e *como* no exercício habitual das disposições naturais da alma enquanto realização da *vida virtuosa* poderia garantir o melhor meio para o homem alcançar a *eudaimonia*, entendida como realização teórica contemplativa e/ou na realização pela prática das virtudes políticas (*eupraxia*). É um tratado filosófico das virtudes morais e intelectuais em torno da busca do *fim da vida humana*.

O que lhe interessa é a felicidade do homem enquanto homem mortal em sua existência terrena. É verdade que essa doutrina aristotélica tinha como um dos pressupostos a *pólis* com suas divisões sociais e raciais, ou seja, os cidadãos eram homens, no pleno sentido da palavra, enquanto as crianças, as mulheres, os escravos, os artesãos, os bárbaros e os estrangeiros não, pois não eram considerados maduros e plenamente capazes intelectualmente e, portanto, não podiam gozar dos direitos de

cidadão. De forma diferente, isso aparecerá na apologia à vida intelectual, especialmente no século XIV.

Concordando com Aristóteles, também para Agostinho a virtude está no meio entre os dois extremos, e a disposição habitual e firme de fazer o bem passa pelas virtudes cardeais (prudência, fortaleza, justiça e temperança). Esse justo meio, para Boaventura, só é atingido e conservado pela alma humana através das virtudes teológicas (fé, esperança e caridade), essas estranhas para o homem reconhecido socialmente como prudente e virtuoso, a quem cabe determinar o justo meio: o sábio de Aristóteles. Boaventura, em suas conferências ou *Colações sobre a criação do mundo em seis dias* [*Collationes in hexaëmeron*], foi duro com os aristotélicos radicais e não aceitou que ações virtuosas comandadas por uma atitude intelectualista e filosófica pudessem ocorrer independentemente da fé. Ao cristão não é lícito renunciar à luz da verdade revelada para aderir às incertezas de uma razão que erra por não estar iluminada pela fé. A principal fonte (Aristóteles), daqueles que querem se apoiar apenas em argumentos racionais errou em muitos pontos e, por isso, não pode ser paradigma a ser seguido. Aristóteles, que não era um filósofo iluminado como Plotino, Platão e Cícero, embora também esses não tenham sido iluminados pela luz da fé cristã, não admitiu e não lhe era pertinente e não discutiu a felicidade depois desta vida.²⁸⁸

Boaventura postula uma felicidade completa e eterna em Cristo, através de atos ordenados para o cumprimento de sua essência, conforme o plano divino. Sua plena realização (felicidade perpétua) será apenas na vida futura e, sempre, com o auxílio da graça divina. Algumas passagens das *Collationes in hexaëmeron* são suficientes para revelar sua atitude diante da Filosofia: os filósofos “à medida que se denominavam sábios, tornavam-se loucos; à medida que tinham orgulho de seu saber, tornavam-se seguidores de Lúcifer” e ainda aconselhando os colegas teólogos, “cabe portanto aos mestres evitar a recomendação ou defesa das declarações e teses dos filósofos, para que o povo, diante disso, não retorne ao Egito ou abandone, por seu exemplo, as águas de Siloé, em que predomina a maior plenitude, e se dirija às águas dos filósofos, onde existe o maior engodo.”²⁸⁹

²⁸⁸ SAN BOAVENTURA. *La sapienza cristiana: Collationes in Hexaëmeron*. Milano: Jaca Book, 1985, p. 100-123.

²⁸⁹ BOAVENTURA. *Opera omnia: Collationes in Hexameron*. V, p. 329-449. Edição Quaracchi, 1882-1902.

Por sua vez, inaugurando uma leitura diferente dos comentários de fundo agostiniano, Alberto Magno lê as obras de Aristóteles visando a tornar a Filosofia compreensível para os latinos e fazendo o esboço de uma Filosofia autônoma, segundo Wieland.²⁹⁰ Aproveitando as contribuições árabes (especialmente as de Al-Farabi e Avicena) na afirmação dos poderes do *contemplativo* e lendo a *Ética*, de Aristóteles, ainda incompleta (Grosseteste disponibiliza a tradução completa entre 1246 e 1248), Alberto sustenta por primeiro que não é adequado opor à interpretação do texto aristotélico a opinião tradicional agostiniana. Pela perspectiva albertiana, no modelo agostiniano, a virtude é algo que Deus opera em nós sem a nossa concordância, isto é, as chamadas virtudes infusas, que são assunto de Teologia e não de Filosofia, pois aos filósofos só interessam os assuntos desta vida. Wieland sustenta que “na verdade, foi Alberto que preparou essa separação clara entre Filosofia e Teologia enquanto áreas distintas”,²⁹¹ reivindicando para o filósofo um tipo de autonomia filosófica livre de prescrições teológicas. Afirma ainda:

Em seus comentários a Aristóteles Alberto deixa claras as possibilidades (e limites) da Filosofia: “filosofar significa constatar de maneira clara e segura a causa correta para um efeito conhecido, apresentar a comprovação para essa relação causal, bem como para o fato de que não pode ser de outra maneira” [16]. Essa descrição das tarefas da Filosofia obviamente exclui da contemplação filosófica, do ponto de vista metódico, toda ação divina sobre o mundo. O filósofo não se ocupa “do milagre da intervenção de Deus” [17]. Em vez disso ele procura investigar “tudo que é possível no âmbito da natureza, por forças próprias à natureza e de maneira natural” [18]. Na realização de seu programa filosófico, Alberto ateu-se rigorosamente a esses princípios metódicos e procurou evitar tudo que pudesse parecer uma transgressão [sic] dos limites filosóficos. “Aqui não temos nada a fazer, pois não falamos agora sobre as virtudes teológicas, mas sobre as virtudes naturais” [19]. Declarações deste tipo encontram-se freqüentemente em toda a obra filosófica de Alberto.²⁹²

²⁹⁰ WIELAND, Georg. Alberto Magno: o esboço de uma Filosofia autônoma. In: KOBUSCH, T. (Org.). *Filósofos da Idade Média: uma introdução*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003. p. 170-188.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 174.

²⁹² *Ibid.*, p. 175-176. A seguir as passagens latinas albertianas indicadas em nota no texto aqui citado. Na nota 16: De vegetabilibus et plantis II 2, 1: “Philosophari enim est,

O estreito acordo entre Aristóteles e o cristianismo, na ótica de Alberto, era uma pretensão exagerada, pois, para ele, as duas concepções do fim último do homem eram discrepantes. Ele procurou situá-las, distinguindo-as em dois planos: a) o plano filosófico é o de uma felicidade baseada na especulação intelectual de busca da plenitude pela metafísica e na realização do fim último da ação humana, sendo que o bem supremo a ser alcançado através da ação é relativo; b) o plano teológico é o de uma suprema felicidade baseada na contemplação teológica e não na ação e reflexão da ética filosófica, sendo que o bem supremo a ser alcançado é absoluto, isto é, Deus. Consequentemente, dois aspectos da ética: uma ética civil que busca a felicidade do cidadão e uma ética teológica voltada à beatitude celeste. É essa distinção albertiana que parece ser levada às últimas consequências por alguns dos aristotélicos radicais.

Novamente Wieland fornece uma análise esclarecedora da posição de Alberto, afirmando:

Desde o início de seu empreendimento filosófico, Alberto não deixa qualquer dúvida aos seus leitores quanto ao fato de o filósofo ser capaz de chegar à plenitude de sua tarefa exclusivamente através da Filosofia – sem auxílio teológico [40]. Naturalmente, uma plenitude como essa é filosófica, um estado de contemplação adequado à razão: “o intelecto do ser humano ao estender-se interminavelmente a partir de si mesmo a algo mais elevado, e através da contemplação do mundo celeste, chega finalmente à contemplação do divino; quando ele insiste nisso de forma perfeita, então ocupa o seu lugar de maneira inabalável, como o sol” [41]. Essa frase contém em versão abreviada todo o programa da vida filosófica e da plenitude que nela reside.²⁹³

effectus iam cogniti certam et manifestam et veram causam investigare, et ostendere, quomodo illius causa est, et quod impossibile est aliter se habere” (Ed. E. Meyer; C. Jessen. Berlim, 1867, 139, n. 89). Nota 17: De generatione et corruptione I 1,22: “Nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram” (Ed. Borgnet IV, 363b). Nota 18: De caelo et mundo 14,10: “Nec nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter Deus opifex... creatis ab ipso utatur ad miraculum..., sed potius quid in rebus naturalibus secundum causas naturae insitas naturaliter fieri possit” (Ed. Colon. V 1: 103, 7-12). Na nota 19: Ethica I 7,5: “Dicemus quod nihil ad nos, quia non de theologíis, sed de physicis disputamus” (Ed. Borgnet VII, 114b).

²⁹³ WIELAND, op. cit., 2003, p. 183-184. Na nota 40: Cf. Wieland. Albertus Magnus und die Frage nach dem menschlichen Glück – zur ersten Kölner Ethikvorlesung. In: J. Aertsen (Org.). *Albert der Große in Köln*. Köln: 1999. p. 23-33. Para a nota 41: *Metafísica*

Outro ponto importante na concepção de Alberto é o fato de não esperar do filósofo que trate, ou melhor, indague a condição da alma separada do corpo, pois não pode conhecê-la com os princípios da Filosofia. Por isso, Aristóteles não nega a felicidade eterna porque não podia falar dela, pois é assunto que está além do alcance do filósofo. Cabe ao teólogo, por competência, tratar da alma depois da morte do corpo.²⁹⁴

Já Tomás parte da ânsia natural pelo saber do início da *Metafísica* de Aristóteles. Vai analogicamente fundamentar a sua “metafísica do ser” no conhecimento primeiro do *ente* e nos conceitos transcendentais, avançando o saber pelas trilhas da história da questão do ser para demarcar os limites da metafísica e, entrando no campo da ética, o fim último do saber: a bem-aventurança humana que consiste, em última instância, no conhecimento de Deus.

Ao doutor Angélico devemos as reportações [*reportatio*] das lições de Alberto sobre a *Ética Nicomaqueia*, feitas com a tradução integral de Grosseteste; segue o seu mestre e, na linha dos comentários de Eustrácio (morto em 1120) que Grosseteste incluiu no texto aristotélico, está mais preocupado com uma interpretação concordista. No entanto, ao clarear vários passos do Filósofo, no seu *Comentário da Ética a Nicômaco* escrito simultaneamente com a segunda parte da *Summa Theologica*, Tomás acrescenta elementos que extrapolam o seu pensamento, como a compreensão da virtude da sabedoria e a relação dessa com as demais. Embora a sabedoria não consista no conhecimento das coisas humanas, ela é arquetônica. Cabe a ela o domínio sobre as demais, isto é, ela é o conhecimento principal e dominante das coisas humanas, cuja virtude da prudência depende da sabedoria que é, em última análise, o seu fim. Tanto a sabedoria quanto a prudência contribuem para a felicidade.

À parte as distinções entre as duas felicidades – a celeste que é dada diretamente por Deus e a terrena em que Deus é apenas a causa por meio do homem – para Tomás a felicidade desta vida é imperfeita. Segundo ele, isso também é evidente para Aristóteles, na medida em

XI 1, 9: “Et intellectus hominis continue extendendo se a seipso superius, tandem per contemplationem caelorum devenit in contemplationem divinorum et in illis perfecte contemplans stat sicut sol.” (Ed. Colon. XVI 2:473, 4-7).

²⁹⁴ Alberto Magno trata desse assunto em duas obras: *Super Ethica commentum et quaestiones* e no *Super Ethica*.

que tal distinção se apoiava no binômio: perfeição-imperfeição, ou seja, a essência da felicidade está no conhecimento possível ao homem, conforme uma estrutura hierarquizada, na qual o melhor objeto para a sua atividade teórica é o infinito (Deus). Isso vale também às atividades morais, em que a felicidade, chamada operativa, depende igualmente da perfeição de seu objeto, dentro da hierarquia da realidade. Na interpretação de Tomás, porém, Aristóteles não fala de uma vida feliz e eterna e não pôde subordinar a felicidade terrestre à transcendente, não por se tratar de assunto ignorado pelos filósofos, já que o próprio Platão tratou disso, mas pela consciência de Aristóteles dos próprios limites. É precisamente por pressupor esse binômio que a proposta de felicidade *imperfeita*, de Tomás não pode ser o ponto de partida nem parâmetro para interpretar adequadamente os próprios textos dos aristotélicos radicais.

Essas e outras interpretações correntes são contestadas em diversos pontos pelos aristotélicos radicais, que veem, no texto de Aristóteles, acompanhado de vários comentários, o fundamento de uma ética baseada unicamente na razão. Aliás, o próprio Alberto apontou como legítima também a investigação puramente racional separada da mensagem revelada. Para Siger e seus seguidores, não há referências à moral cristã, embora os textos em pauta não possam ser considerados “laicos”. A felicidade, para os jovens mestres que liam a *Ética*, de Aristóteles, de modo mais independente que o próprio Alberto, é o resultado do direto esforço ético do homem e é a sua plena realização através do exercício da Filosofia. É fruto do seu intelecto especulativo que contempla racionalmente a verdade e pode chegar ao conhecimento das coisas mais elevadas. Não há remetimento da felicidade perfeita para o além ou contestação da mesma. O que está em jogo é a recusa da racionalidade filosófica como imperfeita nesta vida, do modo como é qualificada teologicamente, só por ser pelo caminho da Filosofia. No âmbito exclusivo da Filosofia aristotélica, ela é uma atividade humana a mais perfeita possível, ao menos como ideal a ser buscado dentro dos próprios limites humanos. Por isso, sua “imperfeição” deve ser e é justificada filosófica e não teologicamente. É nessa forma de interpretar que a exaltação do exercício da razão como fim em si mesmo, como um tipo de “felicidade intelectual ou mental” precisa ser entendida.

A recepção e o estudo aprofundado da *Ética Nicomaqueia* durante o século XIII não teve a intensidade merecida, segundo Wieland.²⁹⁵ Mesmo assim, continua o autor, na leitura feita pelos medievais, surgem duas reivindicações filosóficas que vão sofrer restrições por parte dos teólogos: i) a busca da felicidade e da perfeição humana é compreendida como ocupação legítima da Filosofia e; ii) a prática da virtude que visa a formação do caráter pode ser tratada também pela Filosofia, dispensando a ajuda da Teologia.²⁹⁶ Estas reivindicações têm seu fundamento no texto aristotélico e o resgate de uma ética filosófica autônoma e o grau de aceitação depende de como a questão da felicidade é tratada com ou sem o aporte da Teologia. Isso determina o ponto de partida da diferença entre a abordagem tomasiana e a abordagem dos ditos “averroístas”.

Os aristotélicos radicais leem as obras de Aristóteles, acompanhadas dos comentários gregos e árabes, como uma totalidade, como uma concepção coerente e unitária. Eles tentam vincular a ética à metafísica, à física e aos tratados naturais, ancorados na estrutura teleológica da realidade e no papel da melhor parte do homem: a alma racional. Eles tentam compreender as tensões internas, as aporias, as dificuldades que o próprio Aristóteles deixou sem resposta, como o problema da unidade temática da *Ética Nicomaqueia* ou o conhecimento intuitivo do intelecto [*nous*] sem precisar passar pela experiência das sensações. A felicidade é a vida da prática das virtudes ou é a vida da contemplação ou é a fusão das duas? Eles vão fundamentar as suas posições não mais simplesmente na concepção ontológica de bem, baseada na *perfectio*, mas na concepção de um bem ético baseado na *operatio* do intelecto teórico e prático. Isso pode facilmente ser visto nos textos de Boécio de Dácia e de Tiago de Pistoia.

De modo diferente do contexto grego, para esses medievais que seguem a trilha da doutrina do intelecto único de Averróis, todos os seres humanos participam desse intelecto único universal e comum a todos. Sendo ideal filosófico, todos podem ser filósofos, embora a distinção, agora na prática, e é assim ainda hoje, será entre os poucos filósofos e as multidões de não filósofos. É nessa perspectiva que devem ser interpretadas a concepção ética de felicidade de Siger e, em especial, o *De summo bono*, de Boécio de Dácia – o qual apresenta a atividade do

²⁹⁵ WIELAND, op. cit., 1982, p. 657.

²⁹⁶ Ibid., p. 673-686.

filósofo como a realização mais alta e eticamente mais digna da existência humana – e as ramificações posteriores dessa posição além dos limites da Faculdade da Universidade de Artes de Paris, com autores italianos, como: Tiago de Pistoia, Guido Cavalcanti e Dante Alighieri.

Com relação a Siger, entendeu ele a Filosofia e a felicidade do mesmo modo que Aristóteles? Quanto ao modo como Siger considera e interpreta a Filosofia aristotélica, de certa maneira, foi respondido acima. E quanto à felicidade? Do exposto até aqui, podemos hipotizar, resumindo em uma frase: a atividade contemplativa do filósofo na investigação teórica dos assuntos próprios da metafísica (Filosofia primeira e Teologia), portanto, *secundum quid* e não *simpliciter* é o tipo de vida que realiza a felicidade terrena. Por essa opção, a abordagem sigeriana aproxima-se da concepção tomasiana e parece alinhar-se à interpretação da *eudaimonia* aristotélica como *fim dominante* e não como *fim inclusivo*, que elege a prática das virtudes políticas como sendo a vida feliz.

Mas, para o conhecimento adequado da posição sigerianas seria necessário o acesso ao texto que apresenta a sua concepção de felicidade. Infelizmente, não o conhecemos e somente temos referências indiretas via Agostinho Nifo. Por essa fonte, que veremos a seguir, parece que a concepção de felicidade sigeriana vai além do conhecimento humano da *episteme* e da *Filosofia primeira* aristotélica, e, de certa forma, corroboraria parcialmente sua posição nas suas reflexões metafísicas, pois o homem, através do intelecto possível, pode conhecer Deus e as substâncias separadas. Mas isso pode colocar o filósofo a tratar de assuntos para além de sua competência. Por outro lado, a atitude crítica, de cautela, sem abrir mão do legítimo espaço e do direito de filosofar com os seus próprios argumentos, fundando uma concepção de Filosofia que transcende o argumento de autoridade, mas restrita ao seu âmbito específico, é um dos legados de Siger, e isso, então, parece estar em sintonia com a defesa da felicidade do filósofo, feita em outros textos do aristotelismo radical.

Ele e seus colegas tinham consciência da falibilidade do Filósofo, por maior que ele fosse considerado. Aristóteles cometeu os erros como qualquer outro filósofo. Aliás, impossível não errar na condição de ser humano e no uso e alcance da razão natural. Se Aristóteles tivesse à sua disposição a iluminação da Revelação, certamente pela ótica cristã não teria errado ou teria errado menos, embora, em termos metodológicos,

a sobrevivência e a recursividade da Filosofia estejam no processo da dúvida filosófica, independentemente de Deus. Mas, mesmo assim, na concepção filosófica dos aristotélicos radicais, não daria para renunciar a tentar resolver os problemas filosóficos sem usar a nossa melhor parte, a razão. Sem ela não poderíamos ser filósofos e seria o mesmo que morrer enquanto homem racional e passar a viver como qualquer animal.

Sobre o conceito sigeriano de felicidade, nossa tarefa é mais complexa, especialmente porque seu texto a respeito foi perdido. Sua posição sobre a felicidade poderia ser deduzida, em linhas gerais, a partir da própria ideia de Filosofia que ele sustenta, pois são conceitos que, no universo do pensamento sigeriano, estão intrinsecamente relacionados. Assim, alguns tópicos de suas principais obras podem auxiliar no avanço de nossa investigação. Conforme acima, há uma alternativa por fonte indireta, através dos escritos de Agostinho Nifo, que passamos a expor a seguir; embora não pareça ser a solução satisfatória para resolver a questão, ao menos a conheceremos em linhas gerais e, assim, isso permitirá futuras revisões e avaliações da posição de Siger de Brabante.

4 A posição sigeriana sobre a felicidade segundo Nifo

Em 1945, Bruno Nardi publicou a marcante obra *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*. À parte a polêmica explicitamente agressiva entre ele e Steenberghen – referida, por exemplo, no prefácio, e nos dois primeiros capítulos que reproduzem parte das discussões publicadas, primeiramente, no *Giornale Critico della Filosofia Italiana* –, a obra tornou-se referência em investigações filosóficas sobre o averroísmo. Isso não só por tratar da produção intelectual dos filósofos da chamada “segunda fase do averroísmo” parisiense-italiano (João de Jandun, João de Baconthorp, Tomas de Wilton, Tadeu de Parma, Pedro Trapolino, Alexandre Achillini e outros), mas por apresentar uma fonte indireta referente a Siger de Brabante. No exame das obras de Agostinho Nifo, principalmente o *Sobre o intelecto* [*De intellectu*], escrito em Veneza, em 1492 e publicado em 1503, surgem diversas passagens das supostas obras de Siger *Sobre o intelecto* [*De intellectu*], *Livro sobre a felicidade* [*Liber de felicitate*] e, também outra obra de título desconhecido, ainda hoje, todas tidas como perdidas. Diz Nardi:

Parece-me que não se deve negligenciar as numerosas citações que Nifo faz das três obras de Siger, as quais eram lidas ainda em Pádua e em Bolonha no final do século XV, e que não aparecem entre os escritos que nós conhecemos hoje dele. [...] Este último, retomado [*Sobre o intelecto*, 1503] da doutrina de Siger, é importante por diversos aspectos: antes de tudo, porque Nifo indica a obra do brabantino da qual se inspira; depois, porque relata pensamentos e frases citadas literalmente, as quais e os quais não se encontram em nenhuma das obras de Siger até agora conhecidas.²⁹⁷

O *De intellectu*, citado por Nifo, como obra sigeriana e que teria sido mandada a Tomás de Aquino como resposta ao seu tratado *De unitate intellectus contra averroistas*, continua desconhecida. Nifo é o único a fazer referência a essa obra, assim como ao *Liber de felicitate*, também desconhecido e que talvez fosse uma parte complementar do *De intellectu*.²⁹⁸ De qualquer modo, e tentando dar crédito à fonte, algumas das passagens citadas por Nifo parecem lançar luz no posicionamento de Siger sobre o que seja a felicidade e como e onde pode ser alcançada.

Tomás de Aquino elaborou uma antropologia fundindo elementos da Revelação com categorias filosóficas mais consistentes que a proposta agostiniana. Diferentemente de Tomás de Aquino e se inspirando em Averróis, Alberto Magno e no confronto com o próprio Angélico, Siger faz a sua própria leitura de Aristóteles, sem usar como chave de leitura o horizonte cristão de *perfeição e imperfeição* na reflexão sobre a vida feliz. Apresenta uma concepção da natureza do ser humano como constituído de alma e corpo, de modo diferente de Tomás, com ênfase na operação própria humana para a realização do homem feliz por categorias filosóficas

²⁹⁷ NARDI, B. 1945, p. 10, 19. Além das informações e citações de Nifo, das obras sigerianas que tratam de moral, são conhecidas apenas as breves páginas das *Quaestiones morales*, identificadas e descritas por Mgr Stegmüller, em 1931. De Boécio, colega de Siger, é conhecido o *De summo bono*. Na tentativa de dar conta da falta de textos sobre a posição moral dos aristotélicos radicais ou “la famille des *Commentaires ‘averroistes’ sur l’Ethique à Nicomaque*”, Gauthier publicou um longo artigo em 1948, “Trois commentaires ‘averroistes’ sur l’Ethique à Nicomaque”, onde analisa novos textos “averroistas” na intenção de tornar mais clara e completa a doutrina moral dessa corrente, em torno de dois problemas centrais: o problema da felicidade e o problema da relação entre magnanimidade e humildade.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 24-41.

dependentes apenas da razão natural. Ou seja, na argumentação filosófica sigeriana, os seus pressupostos metafísicos não necessitam do reforço dos dados revelados para garantir a possibilidade de uma existência humana na felicidade; pois é através da união (primeiramente a união é defendida nas *Quaestiones in tertium de anima*, mas é depois, nas *Quaestiones de anima intellectiva*), que se dá a união [*copulatio*] no sentido operativo entre o corpo e o intelecto.

Agora procuraremos responder à questão: o que é a felicidade para Siger? Pela exposição de Nifo e por algumas passagens das obras sigerianas, podemos tentar compreender a concepção de felicidade do Brabantino, mesmo com as ressalvas de que podem ser afirmações “bastante fantasiosas”, como sustenta Fioravante.²⁹⁹ Se esse será o veredito final sobre o testemunho de Nifo é questão ainda aberta e permanecem as dificuldades de aproximação entre o mestre Siger e o Siger do Renascimento. Mesmo sendo fonte pouco segura, isso não é motivo para a ignorarmos, como o admite o próprio Fioravante. De qualquer forma, é possível indicar alguns passos da posição de Siger extraída de suas obras (cf. mais adiante); também, na condição de principal representante da corrente de pensamento reconhecida por várias gerações pela concepção intelectual e pelo ideal de felicidade, essas expressas em textos como o de seu colega Boécio de Dácia, entre outros.

Sem pretender contrapor a posição de Fioravante, Steenberghen, no seu comentário à Filosofia moral do Brabantino, observa a dificuldade de conhecermos suas ideias morais de modo completo, embora isso não impeça de percebermos a forte inspiração aristotélica. Afirma indicando algumas fontes:

²⁹⁹ FIORAVANTI, Gianfranco. La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni. In: *La felicità nel medioevo*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, a cura di Maria Bettetini e Francesco D. Paparella. Milano: 12-13 settembre 2003, Louvain-La-Neuve: Fidem, 2005. p. 1-12. “Quanto a Sigieri, il minimo che si può dire è che al quadro abbastanza fantasioso fornito dal Nifo (e ultimamente ripreso in toto da Steel [nota 21]), non corrisponde assolutamente niente negli scritti che effettivamente possediamo, dove il filosofo brabantino riconosce i limiti della conoscenza umana quando essa, a partire dalla esperienza degli enti finiti, vuole estendere le sue affermazioni alla natura ed al modo di agire del Principio Primo [nota 22].” (p. 10-11). O autor faz uma breve análise da historiografia recente, útil para aprofundar os estudos sobre o tema da felicidade intelectual e as diferentes interpretações em torno da possibilidade humana de conhecer via *copulatio*.

Nós já sabemos que o universo criado tem por fim último o próprio Deus e que toda criatura tende a imitar a perfeição do Ser Supremo de acordo com a capacidade de sua natureza. O homem está sujeito a esta lei universal e o esforço moral tem por objeto a realização da perfeição ou virtude humana; esta consiste numa disposição estável em fazer o bem conforme as diretrizes da reta razão, e ela é adquirida por atos repetidos. Esta perfeição humana ou este bem humano assegura a harmonia e a hierarquia de nossas potências sob a direção do espírito, pois a nossa felicidade e o nosso fim consistem na contemplação intelectual de Deus e da ordem universal. Estes são os princípios gerais que emergem da obra de Siger (cf. nomeadamente *Impossibilia* V, 86-90; *De necessitate et contingentia causarum*, 119; *De anima intellectiva* III, 156, *Ad tertium*; *Quaestiones morales* I, 2 et 4, 172-175).³⁰⁰

Atenhamo-nos, primeiramente, a alguns tópicos do texto de Nifo nos quais ele declara ter resumido o pensamento de Siger – é evidente que Nifo insere neles também a sua própria concepção e, talvez, numa intensidade para além da linha que separa seu pensamento da suposta fonte, mas ultrapassa o âmbito do presente trabalho tentar identificar tais inserções. Assim, por exemplo, diz Nifo:

Por estas coisas Siger, homem prudente e sumamente peripatético, e familiar na seita de Averróis, no *Libro de felicitate* afirmou que a felicidade é Deus, pois assumida aquela definição como premissa maior [A felicidade é o fim último, ótimo, por si escolhível, a nenhum outro ordenável, graça ao qual todas as coisas são escolhidas, bom e perfeito, belíssimo, delectabilíssimo, por si suficiente, honorável, por isso princípio de todos os bens existentes: e deste modo no livro da *Ética*, Aristóteles diz o que ela é], acrescente esta premissa menor: mas Deus é o último fim, ótimo, por si mesmo escolhível, a nenhum outro ordenável, graça ao qual todas as coisas são escolhidas, bom e perfeito, belíssimo, delectabilíssimo, por si suficiente, honorável, princípio e causa de todos os bens; logo, Deus é a felicidade. Além disso, argumenta com mais força: aquilo pelo qual são felizes todos os deuses é a suprema felicidade do homem e de

³⁰⁰ STEENBERGHEN, op. cit., 1942, p. 663. v. 2.

todos; mas Deus é aquilo pelo que todos se tornam felizes, porque todos se tornam felizes compreendendo a Deus; mas a intelecção com que Deus é inteligido é o mesmo Deus. Portanto, por Deus todas as coisas se tornam felizes. E Aristóteles parece colocar esta razão literalmente no décimo livro da *Ética*, capítulo 10 [EN X 8, 1178 b, p. 204 s]. Portanto, Deus formalmente é felicidade. Além disso, por aquilo que Deus é feliz, são felizes os outros intelectos e tudo, como declara Aristóteles, *Metafísica* 12 especialmente e Averróis, com. 38. Mas Deus não se torna feliz a não ser por Deus, como diz o sétimo livro da *Política*: Deus “é feliz e beato; não por causa de algo extrínseco, mas por causa de si mesmo”. Portanto, pelo mesmo Deus todas as coisas se tornam felizes; mas nada se torna feliz a não ser pela felicidade; Deus é, portanto, a felicidade. Ainda, aquilo em que se encontra a razão de todo bem e de todo o ente é formalmente a felicidade; a felicidade, pois, por ter a razão de todo o ente, sacia o intelecto. Será, portanto, uma proposição perspicaz. Mas em nada a não ser em Deus se encontra a razão de todo o bem e de todo o ente.³⁰¹

³⁰¹ NIFO, A. *De intellectu*, II, tr. 2, c. 2. “Ex his Subgerius, vir gravis ac maxime peripateticus, et in secta Averroyca familiaris, in *libro de felicitate* dedit felicitatem esse Deum, quoniam assumpta diffinitione illa pro maiori [Ergo felicitas est finis ultimus, optimus, per se eligibilis, ad nullum alium ordinabilis, cuius gratia omnia eliguntur, bonus et perfectus, pulcherrimus, delectabilissimus, per se sufficiens, honorabilis, principium omnium bonorum denique existens: et hoc modo in libro *Ethicorum* Aristoteles eam declarat], per te addetur et hec minor: sed Deus est ultimus finis, optimus, propter se eligibilis, ad nullum alium ordinabilis, cuius gratia omnia eliguntur, bonus et perfectus, pulcherrimus, delectabilissimus, per se sufficiens, honorabilis, principium et causa omnium bonorum; ergo Deus felicitas. Amplius arguit fortius: id quo felicitantur dij omnes est suprema hominis et omnium felicitas; sed Deus est quo omnes felicitantur, quoniam omnes intellectus felicitantur intelligendo Deum; sed intellectio qua Deus intelligitur est ipse Deus. Ergo Deo omnia felicitantur. Et hanc rationem ad verbum videtur ponere Aristoteles decimo *Ethicorum*, capit. 10. Ergo Deus formaliter est felicitas. Rursum, quo felicitatur Deus felicitantur alij intellectus et omnia, ut declarat Aristoteles, 12. *Metaphysicorum* maxime et Averroes, comm. 38. Sed Deus non felicitatur nisi Deo, septimo *Politice* dicens: Deus ‘felix quidem est et beatus; propter nullum autem extrinsecorum, sed propter seipsum’. Ipso ergo Deo omnia felicitantur; sed nihil felicitatur nisi felicitate; Deus ergo felicitas. Adhuc, id in quo reperitur ratio totius boni et totius entis est formaliter felicitas; felicitas enim, quia totius entis rationem habet, satiat intellectum. Erit ergo propositio perspicua. Sed in nullo nisi in Deo reperiuntur ratio totius boni et totius entis.” (Cf. NARDI, op. cit., 1945, p. 24s).

Depois de dizer que todos os peripatéticos como Alexandre, Temístio, Simplicio, Averróis, Avicena, Al-Gazel, Al-Farabi, Avempace e todos os antigos afirmaram ser a felicidade formalmente o intelecto agente e que, alguns desses, afirmaram que a felicidade da alma racional está nas ínfimas inteligências separadas, ainda no *De intellectu*, escreve Nifo:

Dizendo, porém, que o intelecto agente é Deus, afirmaram que a felicidade formalmente é Deus e que Deus mesmo é a felicidade, silogizando com esta condição: o intelecto agente é Deus; a felicidade é o intelecto agente; portanto, a felicidade é Deus; e vice-versa. Destas coisas se segue que numericamente com uma felicidade única, Deus e todos os intelectos separados são felizes; porque em Deus todos os intelectos se tornam felizes: Deus é numericamente a única felicidade. Portanto, todos os intelectos se tornam felizes em número com uma única felicidade; Deus, portanto, por essência beatifica a Deus; a inteligência próxima, pela essência de Deus como forma, se torna feliz. E o intelecto de Júpiter em Deus se torna feliz, de novo, o intelecto de Marte em Deus se torna feliz, do mesmo modo que Deus torna feliz a Deus; e assim o intelecto de Vênus do mesmo modo em Deus se torna feliz e, conseqüentemente, todos os demais intelectos; e acrescento que o intelecto do homem se torna feliz com a essência de Deus, visto que a essência de Deus é Deus. Portanto, com uma única felicidade numericamente Deus é feliz, nela todos os outros; ele é, pois, a própria felicidade para si e para os outros.

Disto também fica claro que é preciso aceitar que qualquer inteligência se torna feliz pela união do intelecto agente com o intelecto possível, com exceção da primeira, que é feliz e beata por si mesma, conforme o sétimo livro da *Política*, capítulo primeiro, e o décimo livro da *Ética*, capítulo décimo. Pela união com Deus, que é o intelecto agente, tornam-se felizes todos os demais, com suas essências, que, em comparação com Deus, são intelectos receptivos e perfectíveis da potência por ele segundo o ser intencional. Difere, porém, a união do intelecto possível da Lua e de outros com a inteligência agente, isto é divina, da união do intelecto agente com o intelecto possível nosso; porque ela é simplesmente eterna segundo si mesma absolutamente e simplesmente e em relação; já a união do

intelecto agente com a alma racional é eterna de um modo e, segundo outro modo, nova, como se irá mostrar.

Do que acima foi dito resulta a verificação das palavras de Aristóteles em todo o livro da *Ética* e alhures, onde a respeito da felicidade quis que a mesma fosse um ato ótimo, um ato nobilíssimo, um ato perfeitíssimo, digníssimo, excelentíssimo, honorabilíssimo, amantíssimo, finalíssimo, libérrimo, delectabilíssimo, pois isto tudo a respeito de Deus, segundo estes, ele crê que deve ser verificado. Deus é, pois, ato ótimo, porque Deus é bom em si mesmo, nobilíssimo, perfeitíssimo etc., como é fácil induzir ao inteligente. Estas são as coisas que colhemos do livrinho de Siger, homem muito ponderado, ou algumas coisas, e nós com nosso trabalho desta forma expressamos.³⁰²

³⁰² NIFO, De intellectu, II, tr. 2, c. 17. “Dicentes autem intellectum agentem esse Deum, dixerunt felicitatem formaliter esse Deum, ac Deum ipsum esse felicitatem hoc pacto syllogizantes: intellectus agens est Deus; felicitas est intellectus agens; ergo felicitas est Deus; et e contra. Ex his sequitur, quod una numero felicitate Deus et omnes intellectus separati sunt felices, quoniam Deo omnes intellectus felicitantur: Deus est una numero felicitas; ergo omnes intellectus felicitantur una numero felicitate; Deus ergo Deo per essentiam beatificatur; proxima intelligentia essentia Dei ut forma felicitatur. Iterum intellectus Iovis Deo felicitatur, iterum intellectus Martis Deo felicitatur, quemadmodum Deus Deo felicitatur; iterum intellectus Veneris Deo eodem modo felicitatur, et consequenter omnes residui intellectus; adeo quod intellectus hominis essentia Dei felicitatur, quemadmodum Deus essentia Dei. Ergo una numero felicitate Deus est felix, qua omnes alij; est enim ipse felicitas sibi et alijs. Ex his amplius liquet accipere quod quilibet intelligentia felicitatur per copulationem intellectus agentis cum intellectu potentie, excepta prima, que felix est et beata est seipsam ipsa, septimo *Politice*, capite primo, et decimo *Ethicorum*, capitulo decimo; omnes autem relique felicitantur per copulationem Dei, qui est agens intellectus, cum earum essentijs, que, comparatione Dei, sunt intellectus potentie receptivi ac perfectibiles per illum secundum esse intentionale. Differt autem copulatio intellectus potentie Lune et aliorum cum intellectu agente, scilicet divino, a copulatione intellectus agentis cum intellectu potentie nostro; quoniam illa est simpliciter eterna secundum se absolute et simpliciter et in respectu; copulatio intellectus agentis cum rationali anima est eterna uno modo, et secundum alium modum nova, ut declarabitur. Ex his rursus sequitur forte verificatio verborum Aristotelis in toto libro *Ethicorum* et alibi, ubi de felicitate voluit ipsam esse actum optimum, actum nobilissimum, actum perfectissimum, dignissimum, excellentissimum, honorabilissimum, amantissimum, finalissimum, liberrimum, delectabilissimum; hec enim omnia de Deo, secundum hos, verificanda esse credit; est enim Deus actus optimus, quia Deus bonus est seipso, nobilissimus, perfectissimus, et reliqua, ut intelligenti facile est inducere. Hec sunt que ex libello Subgerij, viri gravissimi, excipiuntur, vel quedam eorum, et nos labore nostro hoc modo declaravimus.” (Cf. NARDI, op. cit., 1945, p. 25s).

Numa outra obra, Nifo novamente faz referência às ideias sigerianas do suposto livro, como segue:

A respeito do segundo, isto é, se a alma racional seja capaz de tal beatitude e se possa conhecer a Deus intuitivamente, com o conhecimento que é Deus, não é pequena a ambigüidade. Que ela seja capaz de tal beatitude os teólogos afirmam abertamente; mas o que é difícil é se com a razão natural se possa provar que a mesma é capaz de tal beatitude. Siger, naquele livro *De felicitate*, que escreveu, afirmou que isto é demonstrável pela razão natural, porque pela razão natural aparece claro que a alma racional procura o sumo bem e a ciência máxima; e o sumo bem e a máxima ciência é conhecer com o conhecimento que é Deus; por isso, pela razão natural, é claro que a alma racional é capaz de tal beatitude.³⁰³

Convém observar que aqui o autor entra direto no problema de se o conhecimento de Deus é possível pela via racional dos filósofos, segundo a tradição greco-árabe e não menciona a via da *copulatio* entre o intelecto possível do homem e o intelecto agente que é Deus, mais simpática as verdades reveladas e a reflexão teológica. No entanto, parece aceitar racionalmente que a alma racional do homem, de modo natural e pela demonstração científica, é capaz de conhecer a Deus intuitivamente. Mas isto cria uma dificuldade: não são duas formas diferentes de inteligir?

Nifo faz referência também em outra obra, quando discute a questão “Se Deus ou o intelecto agente é formalmente a beatitude” e, então, fala do conceito da *copulatio*. Diz,

³⁰³ NIFO, A. *Dilucidarium metaphysicarum quaestionum*, Venetiis, 1559, II, disp. 3, Cap. 4, p. 81, col. 2. “De secundo, videlicet utrum rationalis anima sit capax talis beatitudinis et utrum Deum cognoscere possit intuitive, cognitione videlicet quae est Deus, non parva est ambiguitas: ipsam enim esse capacem talis beatitudinis thologi aperte tradunt; sed id quod difficultatem facit, est si ratione naturali possit probari ipsam esse capacem talis beatitudinis. Sugerius in eo libro quem *de felicitate* scripsit, tenuit hoc esse ratione naturali demonstrabile, quia naturali ratione patet rationalem animam appetere summum bonum et maximam scientiam; at summum bonum et maxima scientia est Deum cognoscere cognitione quae est Deus; igitur ratione naturali patet rationalem animam esse capacem talis beatitudinis.” (Cf. NARDI, op. cit., 1945, p. 26).

Na sua paz, parece-me que Deus seja formalmente a beatitude, e nada em nós, exceto Deus, nos torna felizes: nem a ação do inteligente, nem a espécie inteligível, nem a luz gerada. Por isso, todas as vezes que Deus é para nós inteligência como a si, então é beatitude, *Metafisica*, 12, com. 38. De nossa parte, pois, nada é beatitude além de Deus; porque Deus é para si e para os demais seres felizes, inteligência e ação: pois em Deus somos felizes, em Deus agimos e em Deus compreendemos, segundo Averróis; e Síger, homem ilustre na seita Peripatética, atribui esta posição a Aristóteles e aos teólogos, como diremos no livro *De intellectu*. E isto é provado, porque para que é posto aquele ato de compreender? Ou como meio ou como representando, porque Deus é irrepresentável como diz. Por isso deve-se afirmar, que nem de nossa parte, nem da parte de Deus é necessário algo, além de Deus, para ser feliz. Para os teólogos pois, é suficiente Deus que quer; ele, pois, querendo a inteligência é aquela pessoa que ele quer; porém, segundo Averróis, para aquele que tem um perfeito intelecto especulativo; porque segundo Averróis, não há disposição de estar unido [*copulati esse*], mas de união [*copulationis*]; pois assim como é ação da matéria no existir de fato e não por algum meio; assim Deus é ação, inteligência e beatitude dos bem aventurados de fato, e sem ninguém mediando. Síger aduz esta razão, porque nós somos felizes como as outras demais inteligências, como diz Aristóteles, *Metafisica*, 12. E isto nos promete nossa religião. Mas as demais inteligências se comprazem pela essência do superior e de Deus, e por nada mais mediando. Por isso nós por vezes nos comprazemos pela essência de Deus, como ele, e mediante nada mais.³⁰⁴

³⁰⁴ NIFO, A. *De anima beatitudine*, II, comm. 21. “Pace sua, mihi videtur quod Deus sit formaliter beatitudo, et nihil in nobis, preter Deum, beat nos: nec actus intelligentis, nec species intelligibilis, nec lumen genitum. Quoties igitur Deus est nobis intellectio sicut sibi, tunc est beatitudo, 12. *Metaph.*, comm. 38. Ex parte enim nostra, nihil est aliud beatitudo preter Deum; quia Deus est sibi et ceteris beatis intellectio et actio: Deo enim beamur, Deo agimus et Deo intelligimus, apud Averroem; et hanc positionem ascribit Aristoteli et theologis Sugerius, vir in Peripatetica secta clarissimus, ut dicemus in libro *De intellectu*. Et hoc probatur, quia ad quid ponitur actus ille intelligendi? vel ut medium, vel ut representans. Non ut medium, quia per ipsum lumen est inadecuatum medium; igitur et magis ille actus intelligendi non ut representans, quia Deus est irrepresentabilis, ut dicit. Tenendum igitur, quod nec ex parte nostra, nec ex parte Dei est necessarium aliquid, preter Deum, ad beatum esse. Apud theologos quidem, sat est Deus volens; ipse enim volens illi est intellectio cui vult; apud Averroem vero, illi cui perfectus est intellectus speculativus; quia apud Averroem non est dispositio

A partir dos textos citados até aqui, podemos tentar tirar algumas conclusões sobre o que supostamente Siger pensa da felicidade, segundo o relato de Nifo. Começamos resumindo os pontos centrais: Deus é a felicidade, ela está em Deus e é preciso ao homem, via intelecto, conhecer Deus para ser feliz; o intelecto agente é Deus que, embora separado, de certa forma, faz parte da alma humana, na medida em que é condição do ato de entendimento humano e, no fim desse processo de desenvolvimento intelectual do homem, ele se une ao intelecto possível como forma; o intelecto humano pode chegar a conhecer as substâncias separadas e a primeira inteligência, que é o próprio Deus, pela união [*copulatio*] intencional com a sua essência, isto é, alcançar a suprema perfeição e a felicidade desejada pelo homem; caso contrário, se o intelecto possível humano não pudesse conhecer tais realidades superiores, essas seriam inúteis; no ato intelectual natural pelo qual o intelecto possível do homem compreende pela sua essência o intelecto agente (Deus), está formalmente a felicidade humana nesta vida; não só o intelecto humano alcança a felicidade no ato intelectual pelo qual compreende a essência de Deus sem nenhum intermediário, mas, também, as outras inteligências separadas atingem a sua felicidade pelo mesmo processo e, para todas essas inteligências, o conhecimento pelo qual Deus é compreendido é o próprio Deus.

Em primeiro lugar, nada de novo na fórmula: Felicidade = Deus. Que Deus seja a felicidade é uma conclusão de sabor neoplatônico-agostiniano, apoiada nas Escrituras e na concepção neoplatônica de retorno ao Uno. Siger, segundo a abordagem de Nifo, parece estar (menos apoiado nas Escrituras do que na concepção neoplatônica da *reditio completa*) visando ao conhecimento mais elevado das substâncias separadas e de Deus. Não é novidade nos tornamos felizes compreendendo Deus, isso a partir da consciência de nossa finitude. Porém, tal compreensão não é pelo amor agostiniano, pela fé, com ajuda da graça divina, mas sugere ser pelo caminho da inteligência nesta vida, pelo esforço no uso do

copulati esse, sed copulationis; hoc est, fieri, non facti esse. Nam sicut forma est actio materie in facto esse, et per nullum medium; ita Deus est actio, intellectio et beatitudo beatorum in facto, et nullo mediante. Adducit Suggestus hanc rationem, quia nos beatur ut cetera intelligentie, ut dicit Aristoteles, 12. *Metaphysice*. Et hoc nobis promittit religio nostra. Sed cetera intelligentie beantur per essentiam superioris et Dei, et per nihil aliud medians. Igitur nos quandoque beabimur per essentiam Dei, ut ille, et per nihil medians". (Cf. NARDI, B. 1945, p. 26 s.)

intelecto com as suas potencialidades naturais. Deus, formalmente, é a beatitude por aquilo que ele é em si mesmo e por si mesmo, pois nada lhe vem de fora, mas arrasta para si tudo. Ele é a razão de todo o bem e de todo o ser e, por ele, o intelecto pode ser feliz, e isso é suficiente, não precisando de mais nada. A tese 36 (9), condenada em 1277, dizia que, “nesta vida mortal podemos conhecer a Deus por sua essência”]*Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam*].³⁰⁵

É na união [*copulatio*] da mente humana com as inteligências celestes e, principalmente, com Deus, que o intelecto humano é informado de sua essência de modo intencional. Essa união é como aquela da matéria com a forma que atualiza as potencialidades constituindo algo, uma realidade determinada. Esse processo é ontologicamente constitutivo do ser humano finito, com a possibilidade de ser atualizado em sua condição terrena, independentemente de uma existência transcendente de total união com Deus. Mas essas ideias apresentadas por Nifo mais de duzentos anos depois da morte de Siger – e que Nardi considera em sua análise – parecem não se coadunar facilmente com a posição sigeriana baseada exclusivamente no uso da razão natural da Filosofia aristotélica. Se essa interpretação de Nifo for segura, então Siger teria radicalizado a ponto de colocar na atividade do intelecto humano a real possibilidade de realizar ainda nesta vida a felicidade perfeita, defendida pela Teologia como possível só na outra vida? Logo abaixo, retornaremos a essa complexa questão da *copulatio* e em que medida a felicidade é realmente possível ao homem.

Muitos foram os comentários à *Ética Nicomaqueia* redigidos pelos mestres de artes, porém Siger não tem uma obra específica sobre isso. Entre as suas principais obras conhecidas, encontram-se algumas passagens onde ele faz referência direta à *Ética Nicomaqueia*, principalmente no Livro X, 7 em diante, no qual Aristóteles fala claramente da felicidade [*eudaimonia*] como atividade do intelecto, no sentido de *contemplatio*, possível de ser atualizada na vida filosófica.

Em uma de suas primeiras obras, *Quaestiones in tertium de anima* (1265), apaixonado pela Filosofia, Siger trata, em forma de questões, vários problemas (a relação entre o intelecto e as outras partes da alma, a essência do intelecto, a relação do intelecto com o corpo, a distinção

³⁰⁵ HISSETTE, op. cit., 1977, p. 30.

entre o intelecto possível e o intelecto agente) que aparecem no *De anima*, de Aristóteles. Nessa obra juvenil, que caracteriza o primeiro período de seu pensamento marcadamente “averroísta”, encontramos uma única referência à *Ética Nicomaqueia*, quando ele fala da questão 11: “Se a alma separada pode sofrer devido ao fogo” [*Utrum anima separata pati possit ab igne*] e reconhece ser uma “questão não muito filosófica” [*quaestio non multum philosophica*], “diz Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* [X, 10, 1177 a, 12-18], que o prazer se encontra na contemplação. Ora, quando a alma compreende (*videt*) que está no fogo, ela compreende (*videt*) isto não por visão imaginativa, mas por visão intelectiva”.³⁰⁶

Já na *Sobre a alma intelectiva* [*De anima intellectiva*], escrita em 1273/1274, obra do período de transição de sua posição em relação àquilo que ficou conhecido como “monopsiquismo”, várias vezes Siger menciona a obra aristotélica. Quando fala no Capítulo III, “Como a alma intelectiva é forma perfeita do corpo” [*Qualiter anima intellectiva sit perfectio corporis et anima*], lembra que

deve-se dizer, em terceiro lugar, que sem dúvida a operação própria do homem é o inteligir e nisto se torna feliz, como é dito no décimo livro da *Ética a Nicômaco* [X, 7, 1177 a 13-18; b 20s]. Pois o intelecto do qual procede o inteligir as coisas supremas é uma virtude que está no homem e é própria ao homem. Mas para que inteligir seja a operação própria ao homem, não é necessário que a substância do composto do próprio homem da qual procede o inteligir se una à outra parte do composto como a figura à cera, mas é suficiente do modo predito.³⁰⁷

³⁰⁶ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in tertium de anima*, IV, q. 11, 20-21, p. 32. “Dicit Aristoteles in Ethicis quod delectatio est a contemplatione. Sed cum anima videt se esse in igne, ipsa non videt hoc visione immaginativa, sed visione intellectiva.”

³⁰⁷ Idem. *De anima intellectiva*, III, p. 87, 26-32. “Ad tertium dicendum quod sine dubio propria operatio hominis est intelligere, et in hoc felicitatur, ut dicitur decimo *Moralium*. Nam intellectus, a quo est intelligere suprema, est virtus in homine et propria homini. Sed ad hoc quod intelligere sit homini propria operatio, non oportet quod ipsius hominis compositi substantia a qua est intelligere iniatur alteri parti compositi ut figura cerae, sed sufficit quod modo praedicto.”

No Capítulo VI, quando fala sobre “Como a alma intelectual é separada do corpo e como se encontra separada” [*Qualiter anima intellectiva a corpore sit separabili set quem statum habeat separata*], refere:

Mas nem a providência divina proíbe que no universo sejam praticados males, como deverá ser visto em outro lugar; e, além disso, a boa obra é o prêmio para o que age bem, e nisto se torna feliz, pois as operações segundo a virtude são de felicidade divina, como se diz no livro I da *Ética* [EN I 7, 1098a 18-19]; além disso, as operações viciosas e más segundo a virtude servem como pena aos malfeitores, já que conforme tais operações o homem vive miseravelmente, como é ensinado no livro IX da *Ética* [EN IX 4, 1166b 3 s].³⁰⁸

Na obra *Quaestiones super librum de causis* (1275-1276), que pertence ao terceiro período chamado “moderado”, pelos estudiosos convencidos da autenticidade do escrito,³⁰⁹ entre as diversas referências feitas à ética

³⁰⁸ Ibid., VI, p. 99, 88-94. “Sed nec providentia divina prohibet ne in universo fiant mala, sicut alibi videri debet; et iterum ipsi bene agenti bonum opus praemium est, et in hoc felicitatur, cum operationes secundum virtutem divinae sint felicitatis, ut dicitur primo *Ethicorum*; ipsis etiam malefactoribus operationes vitiosae et malae secundum virtutem poenae sunt, cum secundum tales operationes homo misere vivat, ut docetur nono *Ethicorum*.”

³⁰⁹ DRONKE, P. *Dante e le tradizioni latine medievali*. Bologna: Il Mulino, 1990, p. 159, sustenta a ideia de que a *Quaestiones super librum de causis* seja uma obra de compilação e, nesse caso, permitiria rever e levantar outras hipóteses sobre a suposta *evolução* do pensamento de Siger (da relação entre intelecto e corpo no interior de sua concepção da existência de um intelecto único para todos). Afirma em relação à obra: “Esse effettivamente contengono alcune discussioni che, alla luce degli scritti riconosciuti di Sigieri, potrebbero essere genuinamente sue, mentre le questioni fondamentali riguardo all’intelletto, 26 e 27, sembrano essere opera di qualcuno che non era assolutamente in grado di discutere a livello filosofico i principali problemi epistemologici sollevati da Sigieri.” Revendo essa e outras posições, diz Petagine: “Dunque, possiamo concludere che non ci sorprende che Dronke sospetti, in virtù della cosiddetta ‘critica interna’, che le *Quaestiones super librum de causis* siano un’opera compilatoria. Tuttavia, se si accetta l’autenticità di tali *Quaestiones*, non ci pare esegeticamente adeguato fermarsi alla somiglianza verbale delle tesi qui contenute con quelle dell’Aquinata. Se si pone attenzione, come noi abbiamo proposto, al fatto che le tesi più ‘tomiste’ sono inserite nel corso della critica a Tommaso, potremmo avanzare l’ipotesi che, forse, in questo caso, Sigieri stia mettendo in atto le sue doti di dialettico, utilizzando le tesi dell’avversario contro di esso, al fine di continuare ad applicare all’intelletto quel concetto *allargato* di forma che già aveva discusso nel *De anima intellectiva*.” (PETAGINE, op. cit., 2000, p. 95).

aristotélica, destacamos a questão 26: “Se a alma humana é impressa no corpo, assim como a forma e a perfeição” [*Utrum anima humana impressa sit corpori sicut forma et perfectio*], afirma:

Porém, a alma intelectiva é o princípio da operação própria do homem, posto que o inteligir é esta operação, como diz o décimo livro da *Ética a Nicômaco* [EN X, 7, 1178a 5-7]; então, a partir dela o homem é determinado à espécie. Mas a determinação de alguém a uma espécie é pela forma. Então, a forma do homem é a alma intelectiva.³¹⁰

No começo do Livro II, das *Quaestiones in metaphysicam* (de alguns anos antes de 1273) há várias questões que tratam de modo indireto acerca do argumento da felicidade; não há, porém, referência à *Ética Nicomaqueia*. Num outro lugar da obra, Síger trata na questão 7: “Se o homem mais estudioso deve estudar de preferência para o seu próprio bem do que para o bem da comunidade” [*Utrum homo studiosus magis debeat studere ad bonum proprium quam ad commune*] e conclui: “Ninguém deve estudar de preferência para o bem da comunidade que para o próprio bem, seja de qual bem falemos; se estudando para o bem da comunidade não adquirir mais bem para si que se estudasse para o próprio bem”.³¹¹ Isso nos faz lembrar o início da *Ética Nicomaqueia* (I 2 1094b).

E nas *Quaestiones morales* (1274), interessam as passagens da primeira questão, quando fala: “Se a humildade é uma virtude” [*Utrum humilitas sit virtus*] e a confronta com a magnanimidade. Contudo, a mais importante passagem parece ser a quarta questão: “Em que estado de grandeza convém aos filósofos” [*Quis status magis competat philosophis*] em que discute se o estado celibatário ou o estado conjugal é o melhor

³¹⁰ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones super librum de causis*. (Ed. critique du A. Marlasca) Q. 26, p. 104, 51-55. “Anima autem intellectiva est principium propriae operationis hominis, cum intelligere sit illa operatio, ut dicitur decimo Ethicorum; ergo ex illa homo ad speciem determinatur. Sed determinatio alicuius ad speciem est a forma. Ergo hominis forma est anima intellectiva.”

³¹¹ Idem, *Quaestiones in metaphysicam* (*Report.* de Viena, Livro VII, 7, 48-51), p. 399. “Nullus debet studere magis ad bonum communitatis quam ad bonum proprium de quocumque bono loquamur, si studendo ad bonum communitatis non acquirat sibi maius bonum quam si studisset ad bonum proprium.”

para o filósofo (nos faz lembrar uma das cartas de Heloisa a Abelardo), diz: “O estado conjugal tem numerosas ocupações mundanas, como para com os filhos e a esposa, os quais não existem no estado virginal. E, por este motivo, é simplesmente melhor aos filósofos o estado virginal”.³¹² Retornaremos mais adiante (Capítulo 3) a essa e a outras passagens dessa pequena obra sigeriana.

Tanto nas citações de Nifo, acima reproduzidas, quanto nesses passos das obras sigerianas sobre a felicidade aparece, como necessário para alcançar tal condição de felicidade, a ligação, a conjugação, a união [*copulatio*] do intelecto possível com o intelecto agente. Então, uma questão deve ser mais bem-explicitada: Se a *copulatio* dos intelectos é condição de possibilidade para a felicidade, pois nisto podemos conhecer e compreender Deus, como e de que modo é possível ao homem conhecer, ainda nesta vida, tais realidades divinas?

Mais uma vez Nifo resume o que Siger teria pensado sobre essa questão. Afirma:

É necessário somente deter-se, de que modo o intelecto inferior, por exemplo, o intelecto da Lua, compreende os superiores [...] ao que alguns sábios disseram, que Deus é comparado às inteligências como a luz; e como o lume multiplica a espécie num meio capaz de recebê-la, assim Deus multiplica a luz, que é um certo acidente espiritual, existente nas mentes das inteligências, pelo qual são elevadas aquelas inteligências a compreender o primeiro [...] outros filósofos disseram, que a inteligência inferior compreenda a primeira como causa, e esta seja a razão de compreender-se aquela como causada. E assim disseram que a inteligência inferior compreende a superior pela essência da inferior [...]. Mas Siger, homem ilustre, num certo tratado das inteligências e da beatitude, com muitos argumentos criticou este modo de Averróis. Primeiro, porque, então, a segunda inteligência seria beata e feliz em si mesma e, igualmente, ato puro, visto que não é aperfeiçoada pela superior. Mais, então, a ciência não seria o sabido, porque o sabido seria a inteligência superior, quem sabe seria a essência da inferior. Além disso, então, a inteligência posterior não

³¹² Idem, *Quaestiones morales*, q. IV, p. 102, 20-22. “Status enim coniugalis multas habet mundanas occupationes, ut circa filios et uxorem, quas non habet existens in statu virginali. Et ideo simpliciter melior est philosophis status virginalis.”

compreenderia perfeitamente à superior, porque a mesma é deficiente em relação à primeira; portanto, não representa suficientemente a primeira. Finalmente, então, aí não haveria composição, porque Averróis aí não coloca nenhuma outra composição, a não ser do intelecto e do inteligível, como aparece aqui. Muitas outras coisas ele diz, que não se deve narrar aqui.

Finalmente, utilizando as palavras com que Averróis opina, que o intelecto inferior compreenda o superior pela essência do superior; como, pois, o nosso intelecto é aperfeiçoado pelas coisas inteligidas, assim também a inteligência inferior é aperfeiçoada pela superior. E também que um só é o modo em relação aos intelectos materiais e às inteligências, a não ser que haja esta diferença: que os intelectos materiais não são intelectos em si, porque estão nas matérias, mas se tornam intelecto, enquanto a mente remove os da matéria; porém, os intelectos abstratos, como em suas essências a quiddidade seja idêntica ao indivíduo, serão intelectos inteligentes.

Que isto, porém, pense Averróis, esforça-se por demonstrar, porque na *Física* 8 [comm. 40 ao pé da página], diz: “em coisas abstratas o inteligido e o intelecto são a mesma coisa”. E, na *Metafísica* 12 [comm. 44], diz: “a perfeição de cada movente aperfeiçoa a cada um dos círculos pelo motor primeiro”; mas não efetivamente [nisto pois remove o erro de Avicena], nem materialmente, portanto, formalmente. E, assim, uma é a forma do outro, como diz; e com isso um só é o conhecimento do outro e o desejado. E ali expõe isto; todavia ali está a causa e o causado, pois que o intelecto é a causa do inteligente; deste modo o inteligido não é causa efetiva do intelecto nem a material, mas formal ou final, o que é a mesma coisa. E, além disso, disse no mesmo comentário, que um é a causa de muitos, pelo fato que por muitos é compreendido; e no Grande Comentário diz que em cada inteligência que compreende alguma coisa, há algo semelhante à matéria e algo semelhante à forma. Haverá, portanto, uma segunda semelhante à matéria, portanto, um sujeito quase recipiente; e a primeira semelhante à forma, portanto, recebida. E porque a primeira é matéria de nenhuma forma, por isso diz que a forma é a quiddidade dela; e outras também se diferenciam do mesmo modo na quiddidade e na essência, como é evidente. E, então, se verifica aqui sua palavra, dizendo que as inteligências abstratas se aperfeiçoam por si mutuamente, a tal ponto que uma seja a forma da outra, como afirma.

Junto a estes, portanto, é oportuno dizer, que o intelecto inferior é como a matéria, e o superior como a forma, que em si é substância, todavia, é quase acidentalmente ciência de outro, como diz Averróis, na *Metafisica* 12 [comm. 17]. Destas coisas conclui, que a ínfima das inteligências é como a matéria de todos os seres superiores de uma determinada ordem, como escreveu no livro *De intellectu*; e que do intelecto superior se faz mais verdadeiramente uno do que da matéria e forma, porque aquela união é mais sólida e mais essencial, como diz.³¹³

³¹³ NIFO, A. *De anima*. III, coll. ad t. c. 14, fol. 171, col. 3. “Oportet tantum immorari, quomodo intellectus inferior, v.g. intellectus Lune, intelligit superiores [...]. Ad quod quidam sapientes dixerunt, Deum comparari intelligentijs ut lumen; et quondam lumen multiplicat speciem in medio potenti recidere illam, ita Deus multiplicat lumen, quod est quoddam accidens spirituale, existens in mentibus intelligentiarum, per quod elevantur intellectus illi ad intelligere primum [...]. Alij philosophi voluerunt, quod intelligentia inferior intelligat primam ut causam, et ipsa sit ratio intelligenti illius ut causatum. Et sic dixerunt quod intelligentia inferior intelligit superiorem per essentiam inferioris [...]. Sed Subiegus [*sic; leggi: Subgerius*], clarus vir, in quodam tractatu intelligentiarum et beatitudinis, multis argumentis calumniavit hunc modum Averrois. Primo, quoniam tunc secunda intelligentia esset beata et felix in seipsa, nullo modo dependens a prima in intelligere, et sic esset eque perfecta sicut prima, et eque actus purus, cum non perficiatur a superiori. Amplius, tunc scientia non esset scitum, quondam scitum esset intelligentia superior, sciens essentia inferioris. Rursum, tunc posterior intelligentia non intelligeret perfecte superiorem, quoniam ipsa deficit a prima; ergo non sufficienter representat primam. Postremo, tunc ibi non esset compositio, quondam Averroes hic nullam aliam compositionem ponit, nisi ex intellectu et intelligibili, ut patet hic. Multa alia dicit, que non sunt hic narranda.

Tandem colligens verba Averrois opinatur, quod intellectus inferior intelligat superiorem per essentiam superioris; quemadmodum enim intellectus noster perficitur ab intellectis, ita et intelligentia inferior a superiori. Adeo quod unus est modus respectu intellectuorum materialium et intelligentiarum, nisi sit hec differentia: quod intellecta materialia non sunt intellectus in se, quondam sunt in materiis, sed fiunt intellectus, prout mens removet illa a materiis; intellecta autem abstracta, cum in essentiis eorum sit quidditas idem quod individuum, erunt intellectus intelligentes.

Quod autem hec sit mens Averrois, conatur ostendere, quondam 8. *Physicorum* [comm. 40 in calce], dicit: “in abstractis intellectum et intellectus sunt idem”. Et 12. *Metaphysicorum* [comm. 44], ait: “perfectio uniuscuiusque moventium unumquemque orbium perficitur per primum motorem”; sed non effective (in hoc enim removet peccatum Avicenne), nec materialiter; ergo formaliter. Et sic una est alterius forma, ut dicit; et hoc una est alterius cognitio et desideratum. Et hoc exponit ibi; tamen illic est causa et causatum, secundum quod intellectum est causa intelligentis; modo intellectum non est causa effectiva intellectus, nec materialis, sed formalis vel finalis, quod idem est. Et ideo dixit eodem commento, quod unus est causa plurium, secundum quod a pluribus intelligitur; et in magno commento dicit, quod in omni intelligentia intelligente aliud, est aliquid simile materie et aliquid simile forme. Erit ergo, secunda simile materie, ideo subiectum quasi recipiens; et prima simile forme, ideo recepta. Et quia prima est nullius forme materia, ideo dicit quod forma est quidditas eius; et

E mais:

Há também outros, ilustres expoentes em Filosofia, que quiseram ser mediadores entre latinos e Averroístas, como Síger, contemporâneo de Tomás, em certo tratado enviado a Tomás como resposta àquele Tomás: ele pensa com os averroístas que o intelecto material é a forma perpétua de ambos os lados, e que não é forma material, isto é, tirada da potência da matéria generável e corruptível, e que é única numericamente em todos os homens e, por isso, diz que as posições dos latinos, contrários a isto, não conhecem neste ponto profundamente a Filosofia, e isto ele procura provar com razões de Averróis e eu as anotei na minha exposição no livro terceiro *De anima*, num tópico somente, onde Averróis trata delas. E num meu comentário ao *Tractatus de felicitate*, de Averróis, expus aquelas quatro razões que aí também trata Averróis. Mais, ele afirmou que o homem era por si um composto de corpo e intelecto material predito, diretamente classificado no predicamento da substância, sob o gênero animal, intrinsecamente denominado pela intelectão e constituído no último ser específico pelo mesmo ser racional que é assumido pelo mesmo intelecto material predito. E acrescenta: “nem o intelecto pode informar a matéria, não informando a cogitativa, porque não permanece a matéria sem a forma constituída no ser por ela; e o intelecto não pode informar sem sua próxima disposição e última, e esta é cogitativa”. Por causa disso diz que a cogitativa está ordenada para a intelectiva, embora a cogitativa não seja forma genérica. Nem pode a cogitativa informar a matéria, sem o intelecto informante. Colocados, pois, o informável ultimamente disposto e o informativo, dá-se a informação: porém, a matéria informada cogitativa é o informável próximo e por último disposto para receber o intelecto. E, assim, pode uma forma

alie quoquo modo diversantur in quidditate et essentia, ut patet. Et tunc verificatur verbum suum hic, quod intelligentie abstracte perficiuntur per se invicem, adeo quod una sit alterius forma, ut dicit.

Apud hos ergo oportet dicere, inferiorem intellectum esse tamquam materiam, superiorem tamquam formam, que in se substantia est, tamen est quasi accidentaliter scientia alij, ut dicit Averroes, 12. *Metaph.* [., comm. 17]. Ex his concludit, infimam intelligentiarum esse tamquam materiam omnium superiorum ordine quodam, ut scripsit in libro *De intellectu*; et quod ex intellectu superiori fit verius unum quam ex materia et forma, quoniam illa unio est firmior et essentialior, ut dicit.” (Cf. NARDI, op. cit., 1945, p. 27 s).

substancial ser disposta à outra, contanto que aquela forma preparante não seja a razão para a matéria receptora. Eis como o ser homem, enquanto homem existe, em última análise por este intelecto; e como a diferença do homem, enquanto homem capta-se por este intelecto em última análise. E, finalmente, acrescenta que as inteligências são individualmente as mesmas com suas quiddidades; por isso o intelecto material, sendo a parte mais ínfima das inteligências, sua quiddidade como indivíduo será a mesma; pois na *Metaphysica* VII, comm. 41, e no terceiro *De anima*, IX e X, diz que nas coisas abstratas a quiddidade não é diferente da matéria daquele a quem pertence. Portanto, o intelecto material será individual e singular; e, por conseguinte, não repugna ao intelecto dar este ser, embora seja uma quiddidade universal. E, assim, o indivíduo humano, como Sócrates, tem isto do intelecto; mas da matéria dividida, informável informativa informante, mediante as dimensões, origina-se a possibilidade de multiplicação dos indivíduos sob a mesma espécie e todas, por causa do ser universal do intelecto, podem ser informadas por ele e dele receber este ser uno. Diz ele, portanto, que o intelecto, enquanto quiddidade, é dividido pelas matérias informadas em dimensões e cogitativos; enquanto é indivíduo, é aquilo pelo qual o indivíduo homem é isso. O intelecto, portanto, como tem ser real, é a forma para o seu mundo; como tem o ser intencional, é a matéria de todos os intelectos separados. Eis como Síger está no meio entre latinos e averroístas: dos averroístas, com efeito, recebe o intelecto indivisível, a imaterialidade e a unidade; dos latinos, por outro lado, ele recebe o intelecto como forma que constitui o homem e este homem, o homem em seu ser específico, e este homem no seu ser isto [individual]; e, assim, [que o intelecto seja isto] dá-se o ser no indivíduo e na espécie; e, assim, o ser do qual recebe a última diferença específica e ultimada. Confirma, porém, que esta última parte é própria do pensamento de Averroís, colhida em muitos escritos que se encontram dispersos neste livro.³¹⁴

³¹⁴ NIFO, A. *De intellectu*, II, tr. 2, c. 39. “Sunt et alij viri in philosophia preclari, qui voluerunt quasi mediare inter latinos et Averroycos, ut Subgerius contemporaneus Thome, in quodam tractatu misso Thome in responsione ad illum Thome: qui opinatur cum averroycis intellectum materialem esse formam perpetuam ex utroque latere, et quod non est forma materialis, hoc est educta de facultate materie generabilis aut corruptibilis, et quod sit una numero omnibus hominibus; et ideo dicit quod positiones latinorum oppositum sentientes in hoc philosophiam penitus non sapiunt, et hec conatur

Um pouco antes, na mesma obra, diz Nifo:

Para a segunda questão Siger, homem prudente, promotor da seita averroísta, no tempo do Expositor [Tomás de Aquino], discípulo de Alberto, explica em seu tratado *De intellectu*: e imagina-se que o intelecto é eterno, e a natureza humana é eterna, e que o intelecto não é a forma de Sócrates ou de Platão, a não ser pela união das intenções imaginadas, segundo Averroís; mas é primeiro e por si forma e ato da natureza humana, e por acidente ato e perfeição segundo a derradeira

probare rationibus Averrois, et ego notavi eas in expositione mea libri tertij *De anima* in singulo loco, ubi Averrois tangit illas. Et in commento meo *tractatus de felicitate* Averrois declaravi illas quattuor rationes, quas ibidem tangit Averrois. Amplius, voluit hominem esse per se unum compositum ex corpore et intellectu materiali predicto, directe reponibile in predicamento substantie, sub animali, intrinsece denominatum ab intellectione et constitutum in ultimo esse specifico ab ipso rationali, quod sumitur ab illo intellectu materiali predicto. Et addit: 'nec potest intellectus informare materiam, non informante cogitativa, quia non stat materia sine forma constituta in esse per eam; et non potest intellectus informare sine sua proxima dispositione et ultima, que est cogitativa'. Propter quod, inquit cogitativam ordinari in intellectivam, quamvis cogitativa non sit forma generica. Nec potest cogitativa informare materiam, non informante intellectu. Positis enim informabili ultimate disposito et informativo, ponitur informatio: est autem materia informata cogitativa informabile propinquum et ultimate dispositum ad recipiendum intellectum. Et sic potest una forma substantialis esse dispositivo ad aliam, dummodo illa forma preparans non sit materie ratio recipienti. Ecce quomodo esse hominis, in eo quod homo, est ultimo per hunc intellectum; et quomodo differentia hominis, in eo quod homo, sumitur ab hoc intellectu ultimate. Et postremo addit intelligentias esse individua eadem cum earum quidditativis; propter quod intellectus materialis, cum sit infima intelligentiarum, erit ipsa, ut individuum, sua quidditas; VIJ. enim *Metaph.*, comm. 41, et tertio *De anima*, IX et X, in abstractis a materia non differt quidditas ab eo cuius est. Intellectus ergo materialis erit individuus et singularis; et per consequens non repugnat intellectum dare esse hoc, quamvis sit etiam quidditas universalis. Et sic individuum humanum, ut Sortes, habet hoc ab intellectu; sed a materia divisa, informabili informativa informante, mediantibus dimensionibus, oritur possibilitas multiplicationis individuorum sub eadem specie; que omnia, propter esse universale intellectus, informari possunt illo, et ab illo sumere suum esse hoc et unum. Vult ergo ipse intellectum, in quantum quidditas, partiri per materias informatas dimensionibus et cogitativis; in quantum est individuum, esse id per quod individuum hominis est hoc. Intellectus ergo, ut habet esse reale, est forma suo orbi; ut habet esse intentionale, est materia omnium intellectuum separatorum. Ecce quomodo mediat inter latinos et averroycos: ab averroycis enim accipit intellectus impartibilitatem, immaterialitatem et unitatem; a latinis autem, quod sit forma constituens hominem et hunc hominem, hominem in esse specifico, et hunc hominem in esse hoc; et sic dare esse in individuo et specie; et sic esse a quo sumitur ultima differentia specifica et ultimata. Confirmat autem hanc ultimam partem esse mentis Averrois ex multis que sparsim in hoc libro dicuntur." (NARDI, op. cit., 1945, p. 18).

perfeição de Sócrates e Platão e de outros; e, assim, o intelecto será a primeira perfeição do homem e o ato segundo a primeira perfeição; dos outros, porém, isto é, de Sócrates e Platão, é ato segundo a derradeira e última perfeição. E porque as derradeiras perfeições estão numeradas, daí não se segue que eu compreenda pelo teu e tu pelo meu inteligir.³¹⁵

Outras passagens poderiam ser destacadas do texto de Nifo como fez Nardi,³¹⁶ para mostrar os traços da possível posição sigeriana. Aliás,

³¹⁵ NIFO, A. *De intellectu*, I, tr. 3, c. 26. “Ad secundam questionem Subgerius, vir gravis, secte Averroystice fautor, etate Expositoris, discipulus Alberti, persolvit in suo *de intellectu* tractatu: et imaginatur quod intellectus est eternus, et natura humana est eterna, et quod intellectus non est forma Sortis aut Platonis, nisi per copulationem intentionum imaginatarum, secundum Averroym; sed est primo et per se forma et actus nature humane, et per accidens actus et perfectio secundum postremam perfectionem Sortis et Platonis et aliorum; et sic intellectus erit prima perfectio hominis, et actus secundum primam perfectionem hominis; aliorum vero, scilicet Sortis et Platonis, actus secundum postremam et ultimam perfectionem; et quia postreme perfectiones sunt numerate, ideo non sequitur quod ego intelligam per tuum et tu per meum intelligere.” (NARDI, op. cit., 1945, p. 20).

³¹⁶ Eis mais alguns dos passos destacados por Nardi, em sua obra acima citada: “Tertia questio: declaratum est in naturali philosophia, quod corporum, quorum prima perfectio sit una numero in specie et substantia separata, non potest esse plus uno in specie: ergo, cum hominis prima perfectio sit una numero, erit et unus numero homo tantum.” (NIFO, A. *De intellectu*, I, tr. 3, c. 25). “Ad tertiam eiusdem dicit Sugerius, quod maior est vera respectu corporis, cuius primo et per se est prima perfectio; modo intellectus est prima perfectio hominis, primo et per se; et ideo natura hominis est una numero natura respectu corporum quorum est postrema perfectio, non oppositum. Vel dicas maiorem esse veram, quando ad primam perfectionem sequitur corpus secundum esse, qualiter est in orbibus, et non in omnibus; orbi enim, cum esse suum consistat in moveri, ideo unus numero est sicut et motor: sed esse hominis non consistit in intelligere.” (NIFO, A. *De intellectu*, I, tr. 3, c. 26). “Multi in positione perypateticorum ac Averroys persistentes et ego diu credidimus intellectum potentie esse intellectum separatum, ultimum abstractorum, ut Averroys, commento 19, tertii libri de anima... Intellectus autem agens erit tunc secundum hoc Deus. Deus enim potest dupliciter intelligi: uno modo, ut illuminans quoddam, illustrans omnia entia, et hoc pacto dicitur intellectus agens; alio modo, ut efficiens omnia entia in esse, et sic dicitur primum principium ac primus motor. Vollunt ergo hi quod, quo pacto ex nauta et navi, vel arte et instrumento fit unum ens, unitate ad operationem unam efficiente, ita ex Deo et infimo intellectu, qui dicitur potentia, fit unum tanta unitate, quanta sufficit ad operationem unam, scilicet ad intelligere, quod dicitur respectu agentis abstrahere, respectu possibilis intelligere. Rationalis ergo anima apud hos nihil aliud est, nisi colligatum ex Deo, ut illuminante, et infimo abstractorum, ut illuminabili. Et hoc diu opinatus sum esse Averroys positionem.” (NIFO, A. *De intellectu*, I, tr. 4, c. 10). “Alij, ut Subgerius et multi sui sequaces, deducunt consequentiam ex parte earum, et accipiunt primo, quod si intellectus potentie non potest intelligere superiores intelligentias, ille non possunt intelligere Deum, quoniam forma non apta suscipi in

é possível identificar as principais teses defendidas por Siger nesses traços do suposto tratado *De intellectu*, escrito como resposta ao *De unitate intellectus contra averroistas*, de Tomás, como sustenta Nifo. Por exemplo: o intelecto possível, em si mesmo, é a ínfima das substâncias separadas e, também, o único para toda a espécie humana; a alma intelectual do homem é o resultado da *copulatio*, isto é, o intelecto possível ou potencial, que é eterno e separado, se une com a parte mais elevada da alma sensitiva do indivíduo, que é a faculdade cogitativa; dessa união com cada indivíduo singular, o intelecto, que em si mesmo é sempre uno, passa a ser individual, pois está em cada indivíduo e, ao mesmo tempo, é múltiplo numericamente, na medida em que os indivíduos singulares são múltiplos; a alma intelectual pela união não é apenas forma accidental, mas passa a ser forma substancial inerente ao homem e, como tal, alcança a sua diferença específica; o intelecto possível é simplesmente pura potência destituída de qualquer ato substancial, sendo que as suas potencialidades somente são atualizadas mediante a ação do intelecto agente, não de um golpe só, mas de modo gradual.

Isso pode ser mais bem-visto observando certos passos (indicamos apenas alguns) na própria obra conhecida de Siger.³¹⁷ Isso permite compreender e avaliar esses e outros argumentos, pois lançam luzes

maximo receptivo alicuius generis, illa non est receptibilis in minus receptivo illius generis. Sed intellectus potentie est maxime receptivus in genere abstractorum. Ergo si primus intellectus non est natus suscipi in intellectu potentie, nec in aliqua earum erit receptibilis. Modo habetur hoc, quod, cum de facto intellectus potentie non intelligit primum intellectum, nulla intelligentia intermedia intelliget eum. – Secundo accepit Subgerius, quod nulla intelligentia media potest intelligere mediam nec aliquam infra primam, si non potest intelligere primam. Arguitur ergo: nulla intelligentia que non potest intelligere supremam, potest intelligere aliquam mediarum vel infimam, secundum Averroem; sed ex primo accepto nulla intelligentiarum potest intelligere superiores; ergo nec mediam; nec aliquam infra primam. Ex his arguit: intellectus potentie non potest intelligere Deum, ergo nulla mediarum potest intelligere Deum; nulla mediarum potest intelligere Deum, ergo nulla potest intelligere se; nulla potest intelligere se, ergo sunt simpliciter ignorate, quoniam nulla potest intelligi ab aliquo intellectu, quia vel a primo, vel ab infimo, vel a seipsis; non a primo quia nihil intelligit extra se; nec ab infimo, quia non intelligit illas; nec a seipsis; ergo a nullo intellectu comprehenderetur; et sic natura egisset ociose. Hoc dicit Subgerius in tractatu suo *de intellectu*, tertio loco inscripto, qui fuit missus Thome, pro responsione ad tractatum suum contra Averroem.” (NIFO, A. *De intellectu*, II, tr. 2, c. 2).

³¹⁷ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in tertium de anima*, q. 9, 27, 52-54, diz: “Ideo arguit Averroes quod, si intellectus multiplicaretur secundum multiplicationem hominum individuorum, esset virtus in corpore.” Mais adiante continua tematizando a relação do intelecto com o corpo: “Nota ergo quod intellectus et sensus copulantur nobiscum

sobre a possibilidade humana de conhecer as realidades mais elevadas, através da *copulatio* do intelecto agente com o intelecto possível. É claro que a questão da “evolução” do pensamento sigeriano é de difícil solução. Já foram destacadas, acima, as três fases (“averroísta”, transição e moderada) ao menos em torno das teses sobre a relação corpo-intelecto. Essas, sem dúvida, refletem a postura metodológica geral adotada – provavelmente forçada pelas críticas de Tomás – de rever os seus passos, de dialogar “consigo mesmo” e com seus interlocutores, de encontrar a própria saída dos problemas, usando uma argumentação dialética sem aderir simplesmente aos argumentos mais consistentes de seus adversários.

Quando Aristóteles, no *De anima*, III, 5, 430a, falava dos dois intelectos, o potencial ou material ou possível e o agente ou produtivo, no intuito de refutar a doutrina das Ideias de Platão, não foi claro o suficiente para evitar dificuldades interpretativas e gerou uma grande aporia. Averróis tentou solucionar o problema e antes dele outros também tentaram. Síger de Brabante e seus seguidores parece terem assumido a posição de Averróis como a única interpretação válida do pensamento de Aristóteles. Ou seja, o intelecto agente e o intelecto possível são um só para todos os homens, e sua união [*copulatio*] com os indivíduos singulares é determinada apenas pela utilização das imagens sensíveis produzidas pelos indivíduos. Desse modo, quando nós pensamos não somos nós que pensamos com nosso intelecto particular, mas o intelecto único que utiliza para tal finalidade as nossas impressões sensíveis. Isso é mais do que teoria do conhecimento ou a psicologia da alma.

Fica, contudo, em aberto, a questão de como podemos conhecer Deus e as substâncias separadas sem apelar para a contribuição dos entes naturais e seus efeitos e, daí, determinar o que seja a própria felicidade

in actu, sed diversimode. Sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia. Sed intellectus copulatur nobis per partem eius quae est forma.” (q. 9, 28, 64-67). Numa outra passagem, diz.: “Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis.” (q. 7, 23, 38-40). Na parte final da obra em que trata da distinção entre o intelecto possível e o intelecto agente, afirma: “Dico et credo quod intellectui nostro non est innata aliqua cognitio intelligibilium, sed est in pura potentia ad omnia intelligibilia, nullius intus habens innatam cognitionem, sed ex phantasmatis intelligit quidquid intelligit.” (q. 12, 40, 114-117). Ainda: “Et intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est (et) quia intellectus (qui) ei copulatur aeternus est.” E, por fim: “Adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae.” (q. 15, 58, 42-43).

do homem. Por trás desse problema, que provocou grandes disputas entre filósofos e teólogos, está em xeque muito mais do que o problema hermenêutico ou de oposição à tradição cristã. Além da questão da natureza do homem e da sua imagem, o que está em jogo é a finalidade do homem não apenas como indivíduo que deve procurar salvar-se, mas a finalidade do homem como cidadão [*cives*].

A obra *Quaestiones in tertium de anima* reflete não só o pensamento antropológico de Siger, mas, também, dos “averroístas” em geral. A concepção antropológica da tradição neoplatônico-agostiniana foi da alma e do corpo como duas substâncias completas, que, quando unidas, formam uma unidade: o homem. A posição de Tomás segue a via de Aristóteles, fornecendo uma concepção antropológica oposta à agostiniana. Tomás vê a unidade como união substancial entre alma e corpo, onde a alma é uma forma substancial. A unidade corpo-alma não se constitui pela união dual de substâncias em si mesmas completas. A alma só se completa unida à matéria. Explica De Boni: “Só em sentido translaticio se pode dizer que a alma é a mais ínfima das substâncias separadas, pois, de fato, ela não é substância, mas apenas *forma substancial*, a mais elevada entre elas.”³¹⁸ Diante dessas duas leituras opostas, Siger apresenta a sua própria concepção com um olho na proposta de Averróis e outro voltado a Aristóteles, mas não cabe aqui desenvolver essa temática.³¹⁹

No entanto, um pequeno passo no *De anima intellectiva*, quando trata dessa complexa questão da união entre intelecto e corpo, mesmo após a sua posição mais moderada, aquela que estabelece uma união operativa [*intrinsicum operans*] entre o intelecto e o homem, Siger reconhece a dificuldade e, ao mesmo tempo, revela-nos o caráter metódico da dúvida. Afirma:

³¹⁸ DE BONI, Luis A. Intelecto e homem: a antropologia de Tomás de Aquino. *Intelecto e imaginação na Filosofia medieval*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 2002. v. 1. Brespols, 2006. p. 252. O autor apresenta aqui um excelente estudo sobre o tema em Tomás de Aquino e os debates com outras posições (cristã e árabe) enfrentadas pelo Aquinense.

³¹⁹ Sobre isso, vide a edição crítica de Bazán da obra sigieriana *Quaestiones in tertium de anima*. Também GHISALBERTI, A. *Le Quaestiones de anima attribuite a Matteo da Gubbio*. Milano: Vita e Pensiero, 1981. p. 11-20.

Todas estas e outras dificuldades obrigam-me a dizer que há muito tempo tenho algumas dúvidas sobre o que, se se segue a via da razão natural, deve-se decidir neste problema e qual foi a opinião de Aristóteles em relação a tal questão. Diante de semelhante dúvida, deve-se aderir firmemente à fé, a qual supera toda razão humana.³²⁰

Como bom cristão, a fé é a última resposta. A fé pode eliminar a dúvida, assim como a dúvida pode eliminar a fé, como temiam Boaventura e o Bispo Estevão Tempier, entre outros teólogos conservadores. No entanto, a explicação da possibilidade humana da *copulatio* operativa parece continuar valendo no pensamento sigeriano, mesmo carregada de dúvidas. De qualquer forma, essa possibilidade da felicidade via *monopsiquismo* não parece ter tido vida longa, pois todos nós conhecemos o fim dessa teoria com a descoberta da subjetividade moderna.

A teoria do intelecto único para todos os homens com seu conceito de *copulatio* entre o intelecto possível e o intelecto agente ou produtivo foi atribuída a sua paternidade a Averróis. A longa história em torno da possibilidade do conhecimento humano via intelecto intuitivo e que resultou na solução de Averróis, assumida por Siger e seus colegas, tem o seu verdadeiro nascimento na própria Filosofia de Aristóteles, numa passagem que virou uma verdadeira aporia. Vamos, então, ao *De anima* III, 5, 430a:

Visto que em toda a natureza existe algo que é matéria e próprio desse gênero de coisas (e é isso que é em potência em todas as coisas), e algo que é causa eficiente porque produz todas as coisas [...], é necessário que na alma também existam essas diferenças. Há, pois, um intelecto potencial, na medida em que se converte em todas as coisas, e um intelecto ativo, na medida em que as produz todas e que é uma espécie de estado semelhante ao da luz: em certo sentido, também esta converte as cores em potência em cores em ato. E esse intelecto está

³²⁰ SIGER DE BRABANT, *De anima intellectiva*, VII, 108, 83-87. “Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione: et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat.”

separado, é impassível e sem composição, e possui uma essência intacta: o agente é sempre superior ao paciente e o princípio é superior à matéria [...]. Separado [da matéria] é unicamente aquilo que é, e somente isso é imortal e eterno.³²¹

Em síntese, a alma intelectual é própria do homem e contém as almas inferiores como suas faculdades. Ao intelecto prático cabe atuar sobre a conduta da vida humana (práxis, técnica e produtiva) naquilo que é contingente, não necessário e particular, enquanto o intelecto teórico ter por finalidade o conhecimento da verdade universal e necessária. Esse se divide em intelecto possível e intelecto agente. O intelecto agente age sobre o intelecto possível, fazendo-o passar da potência ao ato através da produção dos universais abstraídos das imagens sensíveis (memória, imaginação, percepção). A função própria do intelecto é a apreensão das simples formas inteligíveis abstraídas da matéria, isto é, os conceitos universais, que são formas sempre verdadeiras, porém os juízos formulados podem ser verdadeiros ou falsos. Somente o intelecto agente não é afetado pela geração corpórea, e sua atividade não depende do corpo e, portanto, é imortal e incorruptível, enquanto o intelecto possível é mortal e corruptível.

Sem pretender ir mais adiante nessa questão, pensamos que isso é suficiente e não diminui as dificuldades de coerência do pensamento sigeriano, embora possamos considerar tal relação pela *copulatio* ou qualquer outra forma de conhecimento proveniente do *exterior* como um aspecto secundário ou mesmo “estratégico” da posição do autor, sem esquecermos que é o próprio Aristóteles, filósofo pagão, quem cria a aporia da possibilidade do conhecimento do intelecto intuitivo sem precisar dos dados sensíveis.

Em nossa leitura, e nos parece coerente com o pensamento de Aristóteles, em nada diminui a força e a necessidade de o ser humano atualizar as suas potencialidades naturais. Agora, na condição e no contexto cristão e num ambiente medieval de estruturação universitária, foi extremamente relevante para a Filosofia que os *mestres de artes* tenham assumido a sua condição intelectual, querendo fazer uso apenas da razão

³²¹ Optamos pela tradução disponível em CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 432. v. 1.

natural; considerando a experiência como início e possibilidade de conhecimento e de poder realizar-se como homens na própria atividade do intelecto que entende racionalmente verdades relativas à sua própria capacidade intelectual. Nada de apostar no sobrenatural e pretender uma felicidade *simpliciter* pela via do filosofar. Convencidos de que a Filosofia é a forma de vida humana mais elevada, os mestres de Filosofia (*artistas*) querem representar a sua realização humana efetiva. Eles estavam conscientes de seu papel e não tinham receio de autodefinirem-se como filósofos, assumindo, também, algumas das interpretações dadas para o problema do conhecimento do intelecto intuitivo [*nous*] posto por Aristóteles e o próprio discurso da *philosophia theologiké*.

Ao analisar, no entanto, um passo da metafísica sigeriana (*Quaestiones in metaphysicam*, q. 16, p. 113-114, da edição de Maurer) em comparação com a abordagem apresentada por Nifo, Fioravanti ve limitações, já que na perspectiva sigeriana o conhecimento de Deus só ocorre através de seus efeitos, e esse conhecimento é desproporcional em relação ao que é Deus. Na continuação aconselha:

Os testemunhos de Agostinho Nifo sobre a existência do *Sobre o intelecto* e do *Sobre a felicidade* e sobre as teses neles contidas não podem certamente ser ignoradas, mas o seu grau de importância é, a meu aviso, muito baixo, porque absolutamente não integráveis no pensamento de Siger assim como nos é efetivamente apresentado, seja se o consideremos sistematicamente, seja se lhes sublinhamos a evolução interna. Todo o discurso de Siger no Renascimento merece em cada caso uma atenta reconsideração e não pode ser utilizado sem cautela para reconstruir a vida intelectual dos “artistas” parisienses da segunda metade do século XIII.³²²

Se considerarmos o conjunto de seu pensamento, podemos concluir que Siger de Brabante não estava preocupado em fazer a apologia da fé, o que a doutrina (ou a “fábula” como questiona Fioravanti³²³) da *copulatio* com as inteligências separadas poderia muito contribuir. Mas também

³²² FIORAVANTI, op. cit., 2005, p. 11, nota 22.

³²³ Ibid., p. 10. “Ma è proprio vero che il progetto dei *philosophi* parigini è indissolubilmente legato alla dottrina, o alla favola, della *copulatio* con le intelligenze separate?”

não estava preocupado em contrapor as verdades da fé. As suas reflexões metafísicas indicam uma dupla influência, da qual provavelmente não estava consciente, como hipotiza Steenberghen.³²⁴ Dois aspectos conflitantes que ele não parece ter percebido e que lhe trouxeram alguns problemas de construção de seu sistema filosófico. Por um lado, a elaboração da Filosofia a partir de intuições metafísicas primeiras, do neoplatonismo e, por outro, a leitura empirista própria da física aristotélica. Sua síntese foi colocar hierarquicamente a metafísica como *Filosofia primeira* e dela extrair e tratar dos demais conceitos de sua argumentação.

Como cristão, Siger pretendeu recuperar a legitimidade da Filosofia e o espaço do filosofar que, como um dom de Deus, o homem deve fazer o melhor uso de sua melhor parte e, assim procedendo, realizar-se e ser feliz enquanto criatura humana na sua existência terrena. Optar por uma forma de vida dedicada ao exercício do filosofar, desenvolver atividades próprias de professor de Filosofia como uma profissão digna de ser exercida como um valor em si mesmo e não apenas como instrumento para outras ciências. Ideal também de alguns de seus colegas *artistas*, que juntos vão fundamentar as suas posições não mais simplesmente na concepção ontológica de bem, baseada na *perfectio*, mas na concepção de um bem ético baseado na *operatio*. Daí que as questões ligadas à virtude, ao caráter moral do bom cristão podem ser racionalmente discutidas de modo independente dos recusos fornecidos pela Teologia. Isso pode facilmente ser visto, por exemplo, nos textos de Boécio de Dácia e de Tiago de Pistoia.

De modo diferente do contexto grego, para esses medievais, que parecem seguir a solução da doutrina do intelecto único de Averróis, todos os seres humanos podem participar desse intelecto único universal e comum a todos. Enquanto é ideal filosófico, todos podem ser filósofos, embora a distinção, agora na prática, será entre os poucos filósofos e as multidões de não filósofos. Mas para ser um filósofo é preciso esforço e dedicação na prática intelectual, na reflexão própria da Filosofia e não de qualquer tipo de reflexão, de organização mental do mundo ou de uma pesquisa sobre qualquer coisa e *esperar* pela interferência, isto é, iluminação da graça divina sobre o pensamento. A atividade filosófica dos aristotélicos radicais foi claramente delimitada no uso único e

³²⁴ STEENBERGHEN, op. cit., 1942, p. 574. v. 2.

exclusivo de procedimentos racionais fornecidos pela Filosofia greco-árabe, pontualmente as obras de Aristóteles, e *com e através delas* aplicadas às mais diversas áreas da experiência humana. Nessa perspectiva é que devem ser interpretadas as concepções éticas da felicidade de Siger de Brabante, de Boécio de Dácia, entre outros, e as ramificações posteriores dessa posição comum, além dos limites da Faculdade de Artes da Universidade de Paris, com autores italianos, como: Tiago de Pistoia, Guido Cavalcanti e Dante Alighieri.

Capítulo 3



O manifesto do filósofo em Boécio de Dácia e Tiago de Pistoia

A pretensão de ir muito além de simplesmente servir-se de Aristóteles somente quando era cômodo, isto é, de fácil conformação com a *sapientia christiana*, é expressão de uma clara consciência profissional. Tanto Síger quanto Boécio levaram isso muito a sério, com repercussões tanto no ambiente acadêmico quanto na esfera intelectual. Ambos, professores da Faculdade de Artes da Universidade de Paris, assumem com orgulho a tarefa de filósofos. Discutindo, eles colocavam em xeque a consolidada hierarquia acadêmica do teólogo como o *doutor supremo*, com funções de controle, de censura que, não poucas vezes, extrapolava os limites de competência da Teologia.

Eles não estavam pensando numa existência *en passant* na Faculdade de Artes para, logo depois, passar para a Faculdade de Teologia ou deixar em segundo plano a Filosofia e optar por outras profissões mais rentáveis, como aconteceu, especialmente, depois das condenações e da má-fama imputada aos “averroístas”. A Filosofia não era considerada por eles como simples propedêutica da Teologia. Por trás disso estava a percepção desses mestres, de modo diferente do detectado por Rogério Bacon, da insuficiência filosófica do cristianismo medieval.³²⁵ Pensam que o seu trabalho filosófico não se reduz a servir [*ancilla*] ou ser mero instrumento do teólogo e nem simplesmente a repetir Aristóteles. Eles querem dedicar sua vida trabalhando como filósofos, de modo estável, recusando o velho

³²⁵ Sobre essa questão, vide: BAZÁN, op. cit., 1980, p. 243-251. Quanto à posição crítica de Bacon, confira mais acima, no Capítulo II, item 2.3.3.

adágio que “não se deve envelhecer [*non est senescendum*] na Faculdade de Artes”.³²⁶

Uma das consequências dessa postura, identificada como movimento confrontatório pelos teólogos como Boaventura – concorrendo com a Teologia como um “um itinerário da mente para Deus” [*itinerarium mentis in Deum*] – são as implicações epistemológicas que provocaram cisões na *sapientia christiana*, essa baseada no agostinismo como sistema unitário, onicompreensivo e teocêntrico de mundo.³²⁷ Outro resultado, intrínseco ao próprio movimento e acompanhando a revalorização, o significado e a definição da Filosofia como disciplina, foi um conjunto de elementos descritivos e prescritivos que vão constituir o modo, o estilo de vida daquele que se ocupa com o filosofar: o filósofo.

Tendo como fundo a dicotomia sentidos-razão, prazeres do corpo-prazeres da alma – proveniente da tradição neoplatônico-estoica via árabes e, reforçada pela leitura da apologia à contemplação filosófica do Livro X, da *Ética Nicomaqueia* – Sígler, Boécio e também os seus colegas Alberico de Reims e Tiago (Jacques) de Douai (Tiago de Pistoia não foi colega deles, pois estudou e provavelmente lecionou em Bolonha) defendem que o filósofo deve adquirir cada virtude ética e dianoética e dar conta de toda a enciclopédia do saber. Tudo isso para poder passar de um conhecimento baseado apenas na experiência subjetiva da realidade empírica para o conhecimento de uma realidade mais elevada, objetiva e eterna das substâncias inteligíveis e, daí, à contemplação de Deus como Primeira Causa.³²⁸ Desse modo, o filósofo seria aquele homem, entre todos os demais, que poderia realizar e satisfazer plenamente o desejo natural humano de conhecimento e, assim, experimentar o deleite intelectual [*delectatio intellectualis*], a “felicidade mental”, como batiza Corti,³²⁹ possível de ser alcançada nesta vida.

É isso que veremos, claramente, na obra de Boécio de Dácia, a qual apresenta um verdadeiro manifesto do filósofo como modelo de vida ética e serve de prova de que as interpretações de Hadot e de Domanski,

³²⁶ STEENBERGHEN, F.V. Réponse à une question posée par un chercheur. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, XVI-XVII, p. 197s, 1974-1975.

³²⁷ Sobre as implicações epistemológicas da postura dos aristotélicos radicais, especialmente em relação ao sistema unitário da *sapientia christiana*, vide: BIANCHI; RANDI, op. cit., 1990, mais especificamente no Capítulo II: “*Loquens ut naturalis*”, p. 33-56.

³²⁸ *Ibid.*, p. 24.

³²⁹ CORTI, Maria. *La felicità mentale: nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi, 1983.

ao menos nos seus primeiros escritos sobre o tema, não se sustentam. A fim de reforçar nossa argumentação, além de uma análise expositiva dos respectivos textos e de atestar a propagação dos ideais emergentes da Faculdade de Artes da Universidade de Paris para outras universidades, compete analisar e confrontar os textos entre si. Tudo isso visando a uma compreensão mais teórica do tema, sem esquecer a concepção de Filosofia de Siger de Brabante e de algumas outras inter-relações, especialmente, com Aristóteles e Tomás de Aquino.

1 O *De summo bono*, de Boécio de Dácia

A hipótese de que essa obra não deve ter sido escrita depois do fim de 1270 e início de 1271, quando foi difundida em Paris a tradução de Guilherme de Moerbeke da *Metafísica*, incluindo o Livro XI (Ê), não é decisiva.³³⁰ Não se discute mais se ela é uma obra boeciana e sabemos que foi parcialmente transcrita por Godofredo Fontaines durante os seus estudos na Faculdade de Artes, no começo da década de 70 do séc. XIII. Certamente pertence ao mesmo período e ambiente das demais obras do autor.³³¹ Ela é muito importante não só por ter sido um dos principais alvos das condenações de 1277, mas pela centralidade em torno da questão ética dos aristotélicos radicais, na medida em que Boécio, foi sempre mestre [*magister*] em Filosofia. Interpretações muito diferentes foram dadas a essa pequena obra: na mesma linha interpretativa que sacramentou e rotulou de “averroístas” parte dos professores de Filosofia (os *artistas* da Faculdade de Artes), Grabmann e Mandonnet consideraram esse escrito como exemplar expressão de tendências “racionalistas” e de ideias contrárias ao cristianismo.

Essa interpretação não é aceita por estudiosos como Steenberghen e Hissette, que enfatizaram a discussão central da obra, discussão puramente filosófica do sumo bem possível de ser alcançado nesta vida terrena sem tratar nem negar a via de felicidade no além, prometida pela Revelação. Essa interpretação é a mais recorrente, embora não dê conta, satisfatoriamente, de questões mais pontuais, como: se há no texto uma clara relação entre os dois tipos de felicidade; se a felicidade a que aspira o filósofo pela via da razão natural leva ao mesmo resultado da via sustentada pelo teólogo e, nesse caso, ficaria claro o motivo da condenação de Tempier.

³³⁰ BIANCHI, op. cit., 2002, p. 207 s, nota 35.

Embora pretenda falar estritamente como filósofo, em alguns poucos casos isolados ao longo do texto, Boécio parece confundir os âmbitos da Filosofia e da Teologia, falando de Deus que concede dons humanos, próprio do discurso teológico. Mas de *Teologia* como metafísica filosófica também Aristóteles havia tratado e, com o “tempero” dos textos neoplatônicos, a interpretação da concepção aristotélica ganhava mais ênfase no conhecimento do sumo bem possível ao filósofo, isso presente em diversos autores bizantinos, árabes, judeus e latinos. A hipótese de que foram os comentários de Eustrácio de Niceia e de Miguel de Éfeso as principais fontes de Boécio de Dácia e não o comentário de Averróis ou diretamente no texto de Aristóteles permite estabelecer outras relações de análise.

É Boécio o defensor de uma ética do tipo neopagã ou de um católico mais liberal que, quando faz o seu trabalho de filósofo, assume uma atitude puramente racional, uma exaltação à vida teórica, suspendendo as suas convicções religiosas? Intérpretes, como Fioravanti, De Libera, Bianchi e Piché, concordam que há concorrência entre Filosofia e Teologia, pois a Filosofia, para Boécio, é concebida como “um itinerário da mente para Deus” e, desse modo, o fim almejado pelo filósofo coincide com o fim do teólogo.³³² Por outro lado, há divergências entre os intérpretes em vários pontos importantes, por exemplo, De Libera defende a interpretação da influência em Boécio do *arabismo* e da aspiração ao *ascetismo*, que, por sua vez, Bianchi é categórico em corrigir e refutar tais interpretações.³³³

³³¹ A hipótese de atribuição das *Quaestiones*, de Leipzig, sobre a metafísica (ms. 1386 da Universitätsbibliothek de Leipzig), a de Boécio de Dácia foi avaliada por Fioravanti que não descarta essa possibilidade. No entanto, diz Fioravanti: “Le prime *quaestiones* del primo libro sono in L [manuscrito de Leipzig] dedicate all’esaltazione della vita intellettuale che pone in atto il naturale desiderio dell’uomo di conoscere, ed all’elogio del filosofo che tale vita vive. Sappiamo ormai che questi temi non sono esclusivi di Boezio di Dacia, che il *De summo bono* è la punta di un *iceberg* che cominciamo da poco a scoprire.” (FIORAVANTI, G. Il ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig, Egidio Romano, Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia. *Medioevo*, X, p. 1-40, 1984.

³³² DE LIBERA, op. cit., 1999; PICHÉ, op. cit., 1999; BIANCHI, op. cit., 1990; BIANCHI, op. cit.; RANDI, op. cit., 1990.

³³³ DE LIBERA, op. cit., 1999; BIANCHI, L. Felicità intellettuale, “ascetismo” e “arabismo”. In: *Le felicità nel Medioevo*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, 12-13 settembre 2003, Louvain-La-Neuve: Fidem, 2005, p. 13-34.

No quadro geral do pensamento do autor, o que parece decisivo, e isso tanto em Boécio como em Síger, é a atitude de quem aceita ou de quem nega em sua motivação de aceitar através da fé ou de motivar sua recusa através de argumentos racionais. Ambos os filósofos indicam certos procedimentos a serem evitados; isto é, pretender demonstrar racionalmente aquilo que não pode ser demonstrado pela razão e adotar uma atitude, cunhada de “herética” pelos teólogos, exatamente por recusar tratar explicitamente de questões teológicas ou, o que não parecer ser o caso, não crer naquilo que a Revelação ensina, movido por argumentos ou demonstrações racionais.

Isso pode facilmente ser visto no Prólogo do *De aeternitate mundi*, em que Boécio esclarece sua intenção metodológica.³³⁴ Se o mundo é eterno ou criado não importa aqui. Em relação à proposta de Tomás de Aquino, há concordância ou coincidência entre a atitude de ambos, ao menos no caso específico da questão sobre a eternidade ou não do mundo. Em outras obras e em outros temas, Tomás concebe, porém, a relação entre fé e razão de modo diferente de Boécio. Esse fundamenta a sua atitude, de modo mais claro do que o próprio Síger, na completa autonomia dos princípios da Filosofia diante da Revelação sem se preocupar em conciliá-las. Já para o Aquinense, o seu propósito é conciliar a fé e a razão. Sobre o modo de entender a relação fé-razão, a posição de Boécio está mais próxima da atitude de Síger do que daquela de Tomás. Por exemplo, no fim do seu *Tratado sobre a eternidade do mundo* [*Tractatus de aeternitate mundi*], Síger conclui:

Termina o tratado [...] sobre uma certa argumentação sustentada por alguns, concernente à geração dos homens a partir da natureza, cuja geração consideram que demonstra

³³⁴ BOETII DE DACIA. *Tractatus de aeternitate mundi*. Ed. Géza SÁJÓ, 1964. p. 31. “Quia sicut in his quae ex lege credi debent, que tamen pro se rationem non habent, quaerere rationem stultum est quia qui hoc facit, quaerit quod impossibile est inveniri, et eis nolle credere sine ratione haereticum est, sic in his quae non sunt manifesta de se, quae tamen pro se rationem habent eis velle credere sine ratione philosophicum non est, ideo – volentes sententiam christianae fidei de aeternitate mundi et sententiam Aristotelis et quorundam aliorum philosophorum reducere ad concordiam, ut sententia fidei firmiter teneatur, quamquam in quibusdam demonstrari non possit -, ne incurramus stultitiam, quaerendo demonstrationem ubi ipsa non est possibilis, ne etiam incurramus haeresim, nolentes credere quod ex fide teneri debet, quia pro se demonstrationem non habet.”

que o mundo começou, ainda que nem isto e nem o seu contrário possa ser demonstrável, embora pela fé sabemos que começou.³³⁵

A posição sigeriana indica que as duas teses contrapostas não podem ser demonstradas racionalmente, embora o saber da fé garanta a via da criação. De modo semelhante, procederá Tiago de Pistoia, como veremos mais adiante. Por sua vez, a posição de Boécio é clara: existe separação sem oposição entre fé e razão; o caminho do método filosófico é diferente do caminho da Revelação e, embora ambos sigam paralelamente na mesma direção, não deve haver interferências da Filosofia sobre a Revelação cristã. Apesar dessa atitude metodológica, Boécio incorreu em algumas afirmações, que, à primeira vista, pode parecer do tipo “prudencial” diante da autoridade teológica, mas se for considerado o pano de fundo da Filosofia grega, o ideal de busca do conhecimento intelectual do sumo bem nessa vida mostrar-se-á coerente.

Essa concorrência da Filosofia dos aristotélicos radicais, que seguia não pelo caminho da revelação, mas surgia da experiência cognitiva natural de alguns privilegiados acompanhada de recomendações práticas de desprezo aos deleites sensíveis, preocupou os teólogos mais conservadores. Ademais, como pretendem reproduzir e denunciar algumas das teses condenadas, se tais escritos estabeleciam uma relação entre a felicidade terrena e a beatitude celeste. O caso exemplar é uma passagem do *De summo bono*, analisado e interpretado por Piché como o lugar de origem do citado artigo 157 (171), que sentencia: “O homem, ordenado quanto ao intelecto e ao afeto, assim como pode ter o suficiente para dirigir-se na vida através das virtudes intelectuais e de outras virtudes morais, das quais o Filósofo fala na *Ética*, também pode dispor-se suficientemente para a felicidade eterna” [*Quod homo ordinatus quantum ad intellectuales et alias morales de quibus loquitur philosophus in ethicis*,

³³⁵ SÍGER DE BRABANTE, BOÉCIO DE DÁCIA E JACOBO DE PISTOIA – *Três tratados “averroístas”*. Trad. com introdução e notas de Carlos Rodrigues Gesualdi e Antonio D. Tursi. Buenos Aires: Faculdade de Filosofia y Letras; UBA, 2000. p. 32. “Explicit tractatus [...] super quadam ratione ab aliquibus reputata generationem hominum tangente, ex cuius generationis natura putant se demonstrasse mundum incepisse, licet neque hoc, neque eius oppositum sit demonstrabile, sed fide tenendum quod incepit.”

est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam].³³⁶ Bianchi contesta essa leitura de Piché, pois tal artigo não reflete o autêntico pensamento de Boécio, tendo em vista que esse nunca afirma que a felicidade filosófica predispõe e serve de passagem, de trampolim, para a beatitude celeste³³⁷ e muito menos fala de um conhecimento humano pela *copulatio* com as inteligências separadas. A fim de evitar análises reducionistas, importa avaliar a obra em seu todo para melhor compreender essas e outras questões mais pontuais, sem perder de vista nosso propósito.

Boécio começa o *De summo bono* colocando como premissa o bem supremo possível para toda espécie de ente. O homem, sendo um ente, deve ter o seu bem supremo, o seu fim próprio compatível com a sua finitude de humano, isto é, não absoluto nem infinito. O contraste com as posições dos teólogos de inspiração agostiniana, como Boaventura, é ainda maior ao explicitar a via, o seu critério de análise: “Investiguemos pela razão qual seja este supremo que é possível ao homem” [*Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigemus*].³³⁸ Em outras passagens do texto, ele deixa clara a distinção, como veremos adiante, entre a sua investigação da felicidade *per rationem* da via defendida *per fidem* dos teólogos.

O autor faz citações e paráfrases do texto de Aristóteles, com uma única vez referência direta a Averróis. Não há menção de fontes não filosóficas, embora no conjunto da obra, ele não faça referência à ideia greco-árabe de que a felicidade pode ser encontrada na contemplação das substâncias separadas, é uma evidência de modo negativo, segundo De Boni, da influência do autor da *Summa contra gentiles*,³³⁹ Para Bianchi,

³³⁶ HISSETTE, op. cit., 1977, p. 265 s. Em todas as citações, aqui feitas, das teses condenadas em 1277, foi usada a tradução de DE BONI, L. A. *Filosofia medieval: textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 290. Indicamos a numeração original e, entre parênteses a numeração dada por Hissette, isto é, Mandonnet.

³³⁷ BIANCHI, op. cit., 2002, p. 193-214.

³³⁸ BOETHII DACI OPERA. *Topica-opuscula* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aeci), v. VI, parts II, Green-Pedersen, Haunia, 1976. p. 369-446. Optamos pela tradução feita por DE BONI, L. A. Boécio de Dácia: sobre o bem supremo. *Veritas*, v. 41, n. 163, p. 559-563, set. 1996.

³³⁹ DE BONI, L. A. Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Idade Média: ética e política*. 1996, p. 300. Afirma De Boni: “Contudo, uma leitura mais atenta percebe a influência da *Summa contra gentiles* (e talvez do *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*). [...] Parece provável, pois, que a leitura de Tomás de Aquino tenha poupado a Boécio de Dácia alguns dissabores a mais, ao fazê-lo abandonar de antemão toda referência às substâncias separadas.”

essa possível influência de Tomás “não pode certamente ser demonstrada sob base de uma falsa atribuição, ditada por motivos de prudência, facilmente compreensíveis no clima pós-1277”.³⁴⁰

Do bem maior possível a cada espécie ao bem próprio do homem, Boécio logo mostra a sua dependência aristotélica ao determinar que aquele bem específico do homem que o diferencia dos vegetais e dos animais se relaciona com a sua virtude superior, a sua faculdade mais elevada: o intelecto. Ele introduz a distinção aristotélica entre intelecto especulativo e intelecto prático ao dizer, “a virtude superior do homem é a razão e a inteligência; e constitui a direção da vida humana tanto na teoria como na prática. Portanto, o bem supremo, que é possível ao homem, refere-se à sua inteligência.”³⁴¹ Mas, na continuação da frase, há algo mais: “Por isso, devem doer-se os homens que se atêm apenas aos deleites sensíveis, porque relegam os bens intelectuais e assim jamais atingem seu bem supremo.” Estaria dizendo que somente as virtudes intelectuais são o único bem possível para o homem, como claramente afirmava a proposição 144 (170): “Todo o bem possível ao homem consiste nas virtudes intelectuais” [*Quod omne bonum quod homini possibile est, consistit in virtutibus*], condenada em 1277? Com uma frase atribuída a Aristóteles chama de brutos aqueles homens que vivem nos deleites sensíveis e relegam os bens intelectuais, não procuram o bem próprio do intelecto, esse é o que de divino há no homem, conforme o sentido de divino dado por Aristóteles.³⁴²

Apesar de tratar das virtudes éticas na maior parte da *Ética Nicomaqueia*, na qual “o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência [*areté*], e se há

³⁴⁰ BIANCHI, op. cit., 2002, p. 208; BIANCHI, L. *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII-XIV)*. Paris: Les Belles Lettres, 1999. p. 37-39; 58. Vide: BUKOWSKI, T. P.; DUMOULIN, B. “L'influence de Thomas d'Aquin sur Boèce de Dacie”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, LVII, 1973. p. 627-631.

³⁴¹ BOETHII DACI OPERA... (p. 369). “Optima autem virtus hominis ratio et intellectus est; est enim summum regimen vitae humanae tam in speculando quam in operando. Ergo summum bonum quod est homini possibile debetur sibi secundum intellectum. Et ideo dolere debent homines qui tantum delectationibus sensibilibus detinentur quod bona intellectualia omittunt, quia suum summum bonum numquam attingunt.” Na trad. de DE BONI, op. cit., p. 556.

³⁴² *Ibid.*, p. 369 s. “Contra quos exclamat Philosophus dicens: Vae vobis homines qui computati estis in numero bestiarum ei quod in vobis divinum est non intendentes.” (Essa frase era atribuída a Aristóteles, mas não foi encontrada nos textos conhecidos dele).

mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e a mais completa entre elas”, Aristóteles retoma, no fim dessa obra (X 7,1177a), a ideia de a felicidade [*eudaimonia*] ser a vida contemplativa.³⁴³ Diante dessa oscilação aristotélica, como Boécio se posiciona? Em primeiro lugar, na própria forma de viver e agir fica manifesto que “no intelecto humano há uma potência especulativa e uma prática” [*intellectus humani una sit potentia speculativa et alia practica*].³⁴⁴

Assim, sabemos que há, genericamente, no homem, essas duas potências ou faculdades intelectuais, nas quais há uma operação específica própria a cada uma delas e o respectivo bem supremo. Para que ocorra o exercício intelectual, é preciso uma certa atuação receptiva da alma humana. É a atuação receptiva do *intelecto paciente*, conforme a leitura medieval da obra *De anima* III, 4, 429a. Por outro lado, para o exercício das virtudes, é preciso uma atividade que exija o cálculo, a deliberação na melhor escolha numa determinada decisão prática, porém, é uma atividade que tem seu fim na ação mesma. São duas atividades distintas e também independentes entre si que possuem cada uma delas o seu fim distinto. No entanto, ambas coexistem no intelecto humano. Conforme indica Bottin, pode-se ler um passo semelhante na *Monarchia*, quando Dante trata de alguns pressupostos [*notitiam de principio*] para responder às três questões por ele levantadas acerca da Monarquia temporal.³⁴⁵

³⁴³ Nussbaum apresenta um bom resumo das razões de podermos afirmar que o problema da unidade e coerência da *Ética a Nicômaco* (especificamente o conteúdo de nuance platônica do Livro X, 6-8 ante o restante da obra) não caracteriza somente uma mudança de acento, mas uma incompatibilidade. (NUSSBAUM, M. *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor, 1995. p. 463-468). O problema da unidade temática da *Ética a Nicômaco* é uma questão ainda hoje não resolvida, apesar das diversas tentativas feitas por estudiosos como Hardie, Jaeger, Zeller e Mondolfo, Arnim, Dirlmeier, Düring, Gauthier, Jolif, etc. (Cf. SANGALLI, I. J. *O fim último do homem*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p. 18, 78 s). Enquanto uns defendem a falta de unidade da obra, particularmente em torno dos conceitos de *prazer* e de *eudaimonia*, outros sustentam a possibilidade de que a unidade da obra é garantida pela ideia de a *eudaimonia* ser uma espécie de *vida mista* entre práticas das virtudes políticas e atividade contemplativa. Vários argumentos podem ser elencados para justificar essa interpretação. (Ibid., p. 85-88).

³⁴⁴ BOETHII DACI OPERA... (p. 370): Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 556.

³⁴⁵ DANTE ALIGHIERI. *Tutte le opere*. A cura di L. Blasucci. Firenze: Sansoni, 1992. p. 250. “Est ergo sciendum quod quidam sunt que, nostre potestati minime subiactentia, speculari tantum modo possumus, operari autem non: velut mathematica, physica et divina; quidam vero sunt que, nostre potestati subiactentia, non solum speculari sed etiam operari possumus: et in hiis non operatio propter speculationem, sed hec propter illam assummitur, quondam in talibus operatio finis.” (*Monarchia*, I, 2). Cf. BOTTIN, E. *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*. Firenze: Nardini, 1989. p.51.

Mas qual é o bem mais elevado da atividade especulativa? “O bem supremo possível ao homem, segundo a potência especulativa do intelecto, é o conhecimento da verdade e o deleite nela.” Por que é o bem supremo? “Aquilo que é conhecido deleita a quem conhece e, por isso, quanto mais admirável e mais nobre for o que é conhecido, e quanto maior força tiver o intelecto para compreender perfeitamente, tanto maior será o deleite intelectual”.³⁴⁶ Boécio ainda cita a *Metafísica* XII (Ë),³⁴⁷ para reforçar a ideia de o conhecimento intelectual ser o bem supremo, pois “o intelecto primeiro possui uma vida cheia de voluptuosidade” [*quod intellectus primus vitam habet voluptuosissimam*].

Isso está de acordo com a determinação dada por Aristóteles, cuja felicidade mais perfeita (contemplativa) está vinculada ao objeto supremo na escala ontológica que, como ser primeiro (divino), se conhece a si mesmo e obtém o maior prazer. Boécio complementa o passo acima, dizendo: “Nenhum bem maior pode provir ao homem através do intelecto especulativo que o conhecimento da totalidade dos entes que provêm do primeiro princípio e, através disso, na medida do possível, o conhecimento do primeiro princípio e o deleite nele”.³⁴⁸ Esse “na medida do possível” pode fazer pensar nas dificuldades, na atualização imperfeita da felicidade. Mas Boécio não está colocando nenhuma meta que não esteja ao alcance da razão humana. Se usarmos uma das teses condenadas, a 176 (172): “A felicidade é possuída nesta vida. Não em outra vida”

³⁴⁶ BOETHII DACI OPERA... (p. 370): “Summum autem bonum quod est homini possibile secundum potentiam intellectus speculativam est cognitio veri et delectatio in eodem. [...] Intellectum enim delectat intelligentem, et quanto intellectum magis fuerit mirabile et magis nobile, et quanto intellectus comprehendens fuerit maioris virtutis in comprehendendo perfecte, tanto delectatio intellectualis est maior.” Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 560.

³⁴⁷ ARISTOTELE. *Metafísica*. A cura di Giovanni Reale. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005, p. 565. “Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente.” (7, 1072b, 17-27).

³⁴⁸ BOETHII DACI OPERA... (p. 371): “Unde cum nullum maius bonum possit homini contingere per intellectum speculativum quam cognitio universitatis entium quae sunt a primo principio et per hoc primi principii, sicut possibile est, et delectatio in illo.” Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 560.

[*Quod felicitas habetur in ista vita et non in alia*]. Para esse caso, então, a via negativa se impõe. Mas, na verdade, Boécio acredita na possibilidade de a felicidade ser alcançada com os próprios meios que o homem possui. Está claro, então, qual seja o supremo bem possível ao homem segundo o intelecto especulativo.

Quanto ao bem supremo possível ao homem, segundo o intelecto prático, “é a operação do bem e o deleite nele” [*est operatio boni et delectatio in eodem*]. Boécio pergunta: “Que bem maior poderia acontecer ao homem, segundo o intelecto prático, do que operar livremente o bem [operar o justo meio elegível] em todas as ações humanas e deleitar-se nele?”.³⁴⁹ A resposta é evidente, pois só é virtuoso aquele que se deleita nas obras das virtudes morais. Então, conclui que o bem supremo possível ao homem, como ser dotado de intelecto com suas duas atividades, “consiste no conhecimento da verdade, na prática do bem e no deleite em ambos” [*est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque*]. Aristóteles ensinou que “aquilo que é peculiar a cada criatura lhe é naturalmente melhor e mais agradável; para o homem, a vida conforme ao intelecto é melhor e mais agradável, já que o intelecto, mais que qualquer outra parte do homem, é o homem. Esta vida, portanto, é também a mais feliz”.³⁵⁰

Embora a excelência, ou a virtude moral, esteja relacionada com o prazer, Aristóteles deixou claro que a felicidade não está na vida dos prazeres. Mas as atividades, para serem completas, precisam dos respectivos prazeres. A vida e o prazer não podem estar separados. O prazer acompanha a atividade, e o prazer mais elevado é aquele que acompanha a atividade mais perfeita. O prazer torna a atividade perfeita. O prazer, então, é concomitante à ação. Boécio retoma essa concepção aristotélica de modo duplo: o deleite, ou prazer, que justifica e acompanha a escala hierárquica nos objetos visados pelo intelecto, isto é, quanto mais próximo está um objeto da verdade, sendo essa nobre e prazerosa, mais nobre e maior deleite tal objeto causará àquela alma que o conhecer; o deleite, ou prazer, é inerente à felicidade, mas não é o seu fundamento.

³⁴⁹ Ibid., p. 371: “Quid enim maius bonum potest homini contingere secundum intellectum practicum quam operari medium eligibile in omnibus actionibus humanis et in illo delectari?” (p. 560). Os termos entre colchetes, são nossa sugestão.

³⁵⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, X 7, 1178a, p. 203.

Na distinção entre o intelecto especulativo e prático, Boécio dá um toque de originalidade em relação à posição de Aristóteles. Mas, na questão da escolha do meio-termo [*medium eligibile*], ele mantém e, certamente, pressupõe toda a carga conceitual e a função operativa e deliberativa desse critério especulativo que é o fundamento da razão calculativa ou prudencial [*phrónesis*] aristotélica. Diz Aristóteles:

Por “meio termo” quero significar aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens; por “meio termo em relação a nós” quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isto não é único nem o mesmo para todos.³⁵¹

Ora, Boécio liga esse supremo bem possível ao homem à felicidade. O conhecimento da verdade, a prática do bem e os seus respectivos deleites são a felicidade humana. Ele relembra, como em Aristóteles, a finalidade da arte militar como exemplo das necessárias condições, organização social e segurança, para que os cidadãos possam exercitar as virtudes intelectuais e as virtudes morais, visando uma vida feliz. Observa De Boni, que “a distinção entre os dois intelectos serve-lhe, pois, para unificar a aparente dualidade aristotélica: a *operatio secundum virtutem* e a *contemplatio* são duas faces de um mesmo intelecto à procura do bem supremo”.³⁵²

Na tranquilidade da paz, na harmonia civil e na ausência de inimigos, cada cidadão pode dedicar-se às virtudes intelectuais, para contemplar a verdade; às virtudes morais, para praticar o bem e, desse modo, construir a sua felicidade. A organização social é condição de possibilidade para a prática das virtudes e, especialmente, a atividade especulativa, mas a felicidade, de certo modo, é uma construção individual, pelo esforço da atividade intelectual que é um fazer individual, mas não solitário, e da prática das boas ações a qual pressupõe sempre o *outro* e uma vida longa. É oportuno lembrar que, na perspectiva aristotélica (EN I 8, 1099a e X 5, 1176a), a felicidade é uma atividade, uma operação da alma e não um hábito ou um estado de passividade como quem dorme.

³⁵¹ Ibid., II 6, 1106a, p. 41.

³⁵² DE BONI, op. cit., 1996, p. 301 s.

Logo a seguir, vai dizer algo que sugere estar pensando não mais apenas nesta vida terrena. Após dizer que o supremo bem procurado “é o maior bem que o homem pode receber de Deus, e que Deus pode dar ao homem nesta vida” e, por outro, acrescentar que “desejar uma vida longa” [*longam vitam desiderat*] é condição para “tornar-se mais perfeito neste bem” [*ut perfectionem se reddat in hoc Bono*], afirma: “Ora, aquele que é mais perfeito na felicidade que, sabemos, pela razão, ser possível ao homem nesta vida, é o que está mais próximo da felicidade que esperamos, pela fé, na vida futura.”³⁵³ Essa passagem tem sido motivo de discussões, pois ela permite mais de uma interpretação. É o único lugar em toda a obra em que menciona a felicidade eterna.

As discussões a respeito do passo citado acima giram em torno de saber se Boécio institui ou não uma relação entre felicidade terrena e beatitude ultraterrena. No caso, a expressão *mais próximo* [*propinquior*] é o centro da discussão. Além disso, vários intérpretes viram a tese 157 (171),³⁵⁴ condenada por Tempier, como dependente diretamente do texto do *De summo bono*. Se há ou não uma atribuição direta dessa tese à obra de Boécio ou à de qualquer outro dos vários comentários à *Ética Nicomaqueia* redigidos pelos mestres das artes, é uma questão secundária para nossa investigação. Se não foi Boécio, o autor poderia ser um dos integrantes ou simpatizantes da doutrina do aristotelismo radical, como Aubry de Reims ou mesmo algum de seus contemporâneos. Entre estes últimos, é possível localizar diversas passagens nos textos de Rogério Bacon, Tomás de Aquino e outros teólogos que utilizam a ideia, amadurecida no pensamento islâmico, de que a felicidade desta vida é fruto do esforço da Filosofia, a qual prepara o homem para a beatitude celeste ou, ainda, a existência de uma relação de continuidade (como “início” ou por “participação”) entre as duas formas de felicidade.³⁵⁵ Contudo, no confronto entre os dois textos, Bianchi é categórico:

³⁵³ BOETHII DACI OPERA... (p. 372): “Hoc enim est maius bonum quod homo a deo recipere potest et quod deus homini dare potest in hac vita [...]. Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita hominis possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus.” Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 560.

³⁵⁴ “Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales de quibus loquitur philosophus in ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam.” (Cf. HISSETTE, op. cit., 1977, p. 265 s).

³⁵⁵ BIANCHI, op. cit., 2002, p. 197. Depois dos árabes, o tema *felicidade* começou a ser tratado no mundo latino Ocidental em torno de 1250 por autores como Arnaldo da

Ora, no passo de Boécio falta não só o advérbio “suficiente”; falta também o adjetivo “bem disposto”, isto é, o termo-chave da proposição censurada. O mestre dinamarquês, em outros termos, *não* sustenta a tese que graças ao exercício das virtudes intelectuais e morais o homem “é disposto” a alcançar a felicidade eterna: não a sustenta em sentido forte, isto é, no sentido – temido dos censores e abertamente herético – segundo o qual a felicidade filosófica terrena seria pré-condição necessária e suficiente da beatitude ultraterrena; e não a sustenta nem mesmo no sentido mais fraco, segundo o qual a primeira seria uma antecipação da segunda, ou ao menos uma preparação para esta.³⁵⁶

Mas, para responder a essa questão, deve-se partir do texto e do contexto de Boécio, como faz Bianchi, que conclui, contra a interpretação de Pichè, que tal tese condenada não reflete o autêntico pensamento de Boécio. No nosso caso, interessa compreender o alcance e o propósito da posição filosófica boeciana no conjunto da obra. Porém, a conclusão de Bianchi, de que Boécio “nunca afirma que a felicidade filosófica predispõe e serve de ‘trampolim’ à beatitude celeste”,³⁵⁷ reforça a leitura de uma concepção de Filosofia autônoma e independente da Teologia, a ponto de projetar também para a Filosofia moral, na pessoa do filósofo, o limite de uma felicidade *para e no* homem, nesta vida e, ao mesmo tempo, como uma disciplina autônoma em relação à moral teológica.

Boécio continua, na sua obra, a análise do fim natural do homem e do comportamento individual humano na linha do pensamento aristotélico. Se todos os seres possuem um supremo bem, então o homem também deve possuir um fim próprio, pois isso tudo é garantido pela estrutura hierárquica dos fins, a qual rege os distintos âmbitos do humano e da realidade. Assim como

Provence e Aubry de Reims, conforme PICHÉ, op. cit., 1999, p. 261-71. Vide também BERTELLONI, F. Lo que se puede decir – lo que se puede saber. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Lógica e linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 93-104.

³⁵⁶ Ibid., p. 197.

³⁵⁷ Ibid., p. 213.

as ações todas, com relação a uma lei, são retas e ordenadas quando tendem para o fim da lei, e são tanto melhores quanto mais próximas ao fim da lei [...]. O mesmo acontece com os homens, pois todas as intenções e conselhos, ações e desejos dele, que tendem para o supremo bem que lhe é possível, são retos e ordenados, como já foi dito. E quando o homem age assim, age naturalmente, pois age em vista do bem supremo para o qual está naturalmente voltado. E quando age assim, está devidamente ordenado, pois que está então ordenado para seu fim último e supremo.³⁵⁸

As ações humanas, tanto no especular e na prática, quanto nas intenções, desejos e conselhos, fazem parte dessa ordem da realidade e, portanto, encontram a sua legitimação nessa estrutura ontológica ordenativa. Nas linhas seguintes, Boécio menciona a possibilidade de ser feliz quando se está dormindo e acaba se distanciando da posição aristotélica que foi assumida também por numerosos intérpretes gregos e latinos. Observa Bianchi: “O filósofo é feliz também quando dorme ou quando come, porque comer e dormir o ajuda[m] a exercitar de modo mais completo aquelas atividades especulativas que são a verdadeira fonte da sua felicidade”.³⁵⁹ Isso valoriza, como na ética de Aristóteles, as atividades corporais em seu papel de contribuir diretamente para a atividade do intelecto, pois conclui Bianchi: “O filósofo é feliz não somente quando desenvolve atividade intelectual, mas também quando *satisfaz as necessidades físicas* que o colocam em melhores condições de dedicar-se à contemplação.”³⁶⁰ Tal consideração boeciana pode ser corroborada pelo *status* atual de conhecimento e do funcionamento cerebral.

³⁵⁸ BOETHII DACI OPERA... (p. 372): Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 560-1. “Sicut enim omnes actiones in lege aliqua rectae sunt et ut oportet, cum tendunt in finem legis, et meliores secundum quod fini legis propinquiores, [...], sic est in homine, quia omnes intentiones et consilia, actiones et desideria hominis quae tendunt in hoc summum bonum, quod est homini possibile, quod iam dictum est, recta sunt et secundum quod oportet. Et cum homo sic operatur, naturaliter operatur, quia operatur propter summum bonum ad quod innatus est. Et cum operatur sic bene ordinatus est, quia tunc ordinatur ad optimum et ultimum suum finem.”

³⁵⁹ BIANCHI, op. cit., 2005, p. 23.

³⁶⁰ Ibid., p. 22.

No passo seguinte, Boécio conclui que as ações (que se opõem à lei ou são falhas ou são indiferentes a ela) e o agir humano, em geral, não ordenado e não disposto em vista de alcançar tal bem (o fim pelo qual existe e deve conduzir bem os seus atos) são, ambos, defeitos [*peccatum*], culpa contra a lei e contra o homem em maior ou menor intensidade. O termo *peccatum* deve ser entendido no sentido moral clássico de defeito, de erro, de violação da ordem natural, sem qualquer referência religiosa no sentido da religião cristã de culpa ou, mais fortemente, de pecado contra a lei de Deus.³⁶¹

E a causa dessas ações erradas [*peccatum*], dessa falha de conduta humana, diz o autor, “é a concupiscência desordenada que é também a causa de todos os maus costumes”.³⁶² Parece que, para ele, não é a concupiscência em si algo mau, mas, quando desordenada, ela é a causa principal que desvia o homem de seu desejo natural para o bem. Como afirmou no começo da obra, é o deleite [*delectatio*] e o prazer [*voluptas*], corporal e intelectual, que fazem parte da felicidade. Certamente, não só a *concupiscentia* quando desordenada não conduz ou atrapalha a felicidade. Também a *delectatio* e a *voluptas* desordenadas são impedimentos para tal bem, tendo em vista que tanto a *delectatio* quanto a *voluptas* são assumidos por Boécio como sinônimos de prazer intelectual, de felicidade especulativa [*felicitas speculandi*]; isso segundo uma conhecida versão da *Ética Nicomaqueia* acompanhada do comentário ao primeiro livro do bizantino Eustrácio e do comentário ao décimo livro de Miguel de Éfeso.³⁶³ Agir naturalmente para o bem, de modo reto e ordenado visando ao seu fim último, significa atualizar e realizar o bem supremo da natureza humana tal qual ela é. Comportar-se de modo adequado, agir de modo reto e ordenado é condição para chegar à

³⁶¹ Para maiores detalhes, vide BIANCHI, op. cit., 2002, p. 201-202.

³⁶² BOETHII DACI OPERA (p. 373): “Et omnium illarum actionum causa est inordinata concupiscentia, quae etiam est causa omnis mali in moribus.” (p. 561).

³⁶³ BIANCHI, op. cit., 2005, p. 26-28. O autor sustenta e demonstra com citações que o texto em causa era bastante conhecido tanto por Alberto quanto por Boécio de Dácia. Aquele recordava que o termo grego *hêdoné* podia ser entendido no latim tanto como *voluptas* como por *delectatio*, embora este último se referia mais aos prazeres sensíveis e carnis, embora no uso geral podia se referir a qualquer prazer, incluindo os intelectuais. Conclui Bianchi que é esse comentário de Eustrácio de Niceia e de Miguel de Éfeso que estão entre as principais fontes de Boécio de Dácia e não a visão tradicional de ter seguido o comentário de Averróis ou diretamente no texto de Aristóteles, sem considerar os comentários gregos da *Ética a Nicômaco*. Para um maior aprofundamento além dessa obra, vide também BIANCHI, op. cit., 2002, p. 204-206.

felicidade. Diz, “por isso, o homem feliz só pratica as obras da felicidade, ou as obras pelas quais se torna mais forte e mais apto para as obras da felicidade”.³⁶⁴

Seguindo o exemplo de seus contemporâneos, como Tomás de Aquino e Siger de Brabante, Boécio recorda a primeira frase da *Metafísica* (I, 1, 980a), de Aristóteles, para afirmar, mais uma vez, a necessidade de o homem voltar-se para a sua melhor parte e exercitá-la. Mostra o seu “racionalismo” ao afirmar: “Todos os homens desejam naturalmente conhecer e, infelizmente, pouquíssimos entre eles entregam-se ao estudo da sabedoria, pois a concupiscência desordenada os impede de chegar a tão grande bem.”³⁶⁵ Mais adiante, ele deixará claro que tal estudo da sabedoria é o ideal do filósofo feliz.

Das duas opções a serem seguidas, como na Antiguidade, a primeira é aquela que a maioria dos homens busca e que estabelece como fim de vida os bens da riqueza (fortuna), a vida dos prazeres sensíveis, ou uma vida de preguiça, de inatividade, as quais, na verdade, não podem ser o bem supremo. Que essas opções não são adequadas para a vida feliz, Aristóteles demonstrou na *Ética Nicomaqueia* (I, 1, 1095a). Depois de excluir a primeira opção, Boécio volta-se para a segunda opção: é a que escolhem uns “pouquíssimos e venerados homens; que desprezam o desejo dos sentidos e seguem o deleite e o desejo do intelecto, dedicando-se ao conhecimento da verdade das coisas; [...] porque vivem segundo a ordem natural”.³⁶⁶ São os filósofos que integram esse pequeno grupo e exercitam a busca da verdade através do exercício pleno de suas capacidades intelectivas. Somente dessa maneira, na atividade virtuosa do filósofo, é possível um viver segundo a ordem hierárquica natural do ser.

Assim, na existência da vida ética de alguns poucos privilegiados, Boécio mostra a relação entre a ética e a ontologia. O pressuposto na ordem do ser é que há uma hierarquia, na qual a unidade do ser humano é o resultado da relação entre as partes inferiores sujeitas às superiores. O homem possui algo, por natureza, que o diferencia duplamente dos

³⁶⁴ BOETHII DACI OPERA... (p. 372): “Unde homo felix nihil operatur nisi opera felicitatis vel opera per quae redditur fortior vel magis habilis ad opera felicitatis.” (p. 561).

³⁶⁵ Ibid., p. 373: “Cum enim omnes homines naturaliter scire desiderant, paucissimi tamen hominum, de quo dolor est, studio sapientiae vacant inordinata concupiscentia eos a tanto bono impediante.”; (p. 561).

³⁶⁶ Idem, p. 373: “Paucissimis honoraris viris; quos voco honorandos, quia contemnunt desiderium sensus et sequuntur delectationem et desiderium intellectus insudantes cognitioni veritatis rerum. [...], quia vivunt secundum ordinem naturalem.” (p. 561).

animais: o conhecimento. Por um lado, é a sua diferença específica e, por outro, é o que ele tem de mais elevado, de divino, na medida em que é fruto de uma atividade própria do intelecto, sem depender formalmente da corporalidade. A vida nutritiva está em função da vida sensitiva, e essa, por sua vez, da vida racional, pois “todas as virtudes inferiores existentes no homem existem naturalmente em função da virtude suprema”.³⁶⁷ Citando o Filósofo (*De anima* II, 3, 429a), Boécio repete que a função da virtude intelectual precisa, na maioria das vezes, dos conteúdos da imaginação ou fantasia [*fantasmas*], que “é um movimento provocado pelo sentido em ato” [*est motus factus ex sensu secundum actum*].³⁶⁸ O intelecto ou inteligência [*intellectus*], como faculdade ou virtude superior às demais virtudes inferiores que existem em função dele, é o que propriamente determina a vida racional humana rumo ao seu fim imanente.

Nos primeiros comentários à *Ética Nicomaqueia*, o conceito de operação [*operatio*] é percebido e retomado como central no modelo ético aristotélico.³⁶⁹ Juntamente com os seus contemporâneos, Boécio enfatiza a atividade, a operação [*operatio*] e a vincula a um tipo de operar específico. Afirma:

E entre as operações da capacidade intelectual, se existe uma que é ótima e perfeitíssima, então as outras existem em vista dela. E o homem que se encontra em tal operação, encontra-se no melhor estado que lhe é possível. Ora, tais são os filósofos, que dedicam sua vida ao estudo da sabedoria. Por isso, todas as capacidades que existem no filósofo operam segundo a ordem natural: a anterior em função da posterior, e a inferior em vista da superior e da mais perfeita.³⁷⁰

³⁶⁷ Idem, p. 373: “Nam sicut omnes virtutes inferiores, quae sunt in homine, naturaliter sunt propter virtutem supremam.” (p. 561).

³⁶⁸ Ibid., p. 374: (p. 561). O passo no *De Anima* é: “L’immaginazione sarà un movimento risultante dalla sensazione in atto. E poiché la vista è il senso per eccellenza, l’immaginazione (φαντασία) ha preso il nome dalla luce (φῶς), giacché senza la luce non è possibile vedere.” (Trad. italiana de Giancarlo Movia, 2001, p. 211).

³⁶⁹ Alguns desses primeiros comentários à *Ética a Nicômaco* podem ser encontrados em diversas obras de Gauthier, conforme indicado nas referências deste trabalho.

³⁷⁰ BOETHII DACI OPERA... (p. 374): Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 561 s. “Et inter operationes virtutis intellectivae, si aliqua est optima et perfectissima, omnes naturaliter sunt propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu qui est homini possibilis. Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae. Unde omnes virtutes quae sunt in philosopho operantur secundum ordinem naturalem: prior propter posteriorem et inferior propter superiorem et perfectiorem.”

Mantendo-se no eixo central da concepção aristotélica, Boécio sustenta que a virtude suprema é a nossa melhor parte, que interessa e coloca o filósofo na condição privilegiada de realizador de tal ordem natural. Realizar tal ordem hierarquizada é atualizar tal capacidade na vida de estudo da sabedoria. Continua dizendo que o filósofo não se desvia dessa ordem nem peca [*non peccat*] contra ela. Mas aqueles homens que se ordenam contrariamente à ordem natural, pois se desviam dela e preferem viver e agir segundo as virtudes inferiores, incorrem no defeito [*peccatum*] em relação à natureza.³⁷¹

Tendo presente quando menciona a via cristã, como “este, pois, é o maior bem que o homem pode receber de Deus e que Deus pode dar ao homem nesta vida”, ao ler o argumento boeciano onde declara que os homens que vivem segundo as atividades específicas do intelecto, “tais são os filósofos, que dedicam sua vida ao estudo da sabedoria”, parece conceder aos filósofos um *status* nesta vida não reconhecido aos olhos dos teólogos. Por essa interpretação, então, ele poderia estar em confronto com a abordagem teológica e não cumprindo com seu projeto de tratar o tema somente pela via da Filosofia. Certamente na condição de cristão, seu propósito exigia uma imparcialidade nada fácil de ser mantida. Mas pelo que já foi dito acima, a hipótese de estar se posicionando alinhado à interpretação aristotélica da felicidade na *theoria e prática das virtudes* com a influência neoplatônica dos comentadores, torna a sua abordagem mais coerente com seu propósito inicial.

Embora Hissette argumente contra o tipo de interpretação de uma das teses condenadas por Tempier, a 144 (170): “Todo o bem possível ao homem consiste nas virtudes intelectuais” [*Quod omne bonum quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus*],³⁷² é inevitável ver uma relação com a posição de Boécio. Curiosamente, o apelo boeciano às atividades específicas do intelecto não foi uma bandeira apenas sua ou de seu colega Siger, já que Bacon, Tomás de Aquino, entre outros, também deram tal destaque.

Boécio menciona três motivos pelos quais, do ponto de vista moral, o filósofo é virtuoso. O primeiro: “Porque conhece a torpeza da ação em que consiste o vício e a nobreza da ação em que consiste a virtude” [*quod ipse cognoscit turpitudinem actionis, in qua consistit vitium, et*

³⁷¹ Ibid., p.374, 562.

³⁷² HISSETTE, op. cit., 1997, p. 263 s.

nobilitatem actionis, in qua consistit virtus], facilitando-lhe a escolha [*eligere*] e a “agir sempre conforme a reta razão” [*semper agere secundum rectam rationem*]. A primeira impressão é que o autor parece estabelecer uma relação causal entre conhecer a virtude e saber agir de modo correto. Se a intenção é essa, então o âmbito teórico e o prático não são independentes como ele próprio sustentou acima.

Mas Boécio devia ter em mente os passos da *Ética Nicomaqueia* (VI 12 1143b, 1144a; 13 1144b, 1145a), em que a relação entre as duas ordens não é causal, mas de complementação. Então são independentes, e cada qual com a sua atividade própria, porém, em vista do bem supremo, de uma vida humana na felicidade, elas devem se complementar. No entanto, Boécio deve ter percebido que, no texto de Aristóteles, há uma superioridade da sabedoria filosófica sobre o exercício da virtude da sabedoria prática. Tomás de Aquino, por exemplo, subordina uma à outra e inclui o plano da salvação e da graça, considerando que as virtudes intelectuais conduzem o homem a uma felicidade terrena ainda imperfeita. Considera, porém, que ela já é um certo tipo de participação da verdadeira felicidade perfeita ultraterrena. Para Boécio, a atividade do intelecto, o exercício da especulação para a sabedoria terrena não precisa da salvação e da graça. No texto ele não explicita o plano teológico e também não o omite, apenas o menciona. Ele reconhece a via da fé e também *itinerarium mentis in Deum*, mas não o explica nem o discute.

Quem não age como deve agir o filósofo virtuoso peca [*peccat*]. O candidato, nesse caso, é o ignorante “pois a este é difícil agir retamente” [*nam ignorantem grave est recte agere*].³⁷³ Embora nesse passo o texto não seja claro, provavelmente Boécio entenda isso como uma limitação, um erro da razão prática, da prudência ao escolher o meio-termo adequado para bem agir. Essa interpretação pode ser sustentada, como sugere Bottin, por algumas passagens de outras obras do autor e pelo próprio texto do Livro III, da *Ética Nicomaqueia*.³⁷⁴

³⁷³ BOETHII DACI OPERA... (p. 374): Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 562.

³⁷⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* III 1, 1110 b: “Todas as pessoas perversas, com efeito, ignoram o que devem fazer e aquilo de que devem abster-se, e o erro desta espécie torna as pessoas injustas e em geral más.” (p. 51). Quanto aos passos das outras obras de Boécio: na *Quaestiones super librum Topiorum*, edição N. G. Green-Pedersen, J. Pinborg, Copenhagen, 1976, II, q. 26, p. 155, linha 23: “Ignorantem enim difficile est recte agere”; e nos *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum maiorem*, edição J. Pinborg, H. Roos, S. S. Jensen, Copenhage, 1969, q. 5, p. 23, linha 64: “Ignorantem grave est recte agere.” (BOTTIN, op. cit., 1989, nota 9, p. 57 s).

O segundo motivo: “Porque aquele que experimentou o deleite maior despreza o menor; ora, o filósofo experimentou o deleite intelectual ao inquirir sobre a verdade dos seres, e tal deleite é maior que aquele dos sentidos.” No excesso dos prazeres sensíveis, estão os vícios, os pecados, evitados e desprezados pelo filósofo. Aqui, o maior prazer no melhor objeto acompanha um esquema de hierarquização da alma. A alma daquele que conhece e sabe como agir moralmente faz uso de suas capacidades para querer e escolher o que é bom, prazeroso e afastar o que é mau.

E o último motivo: “Porque no conhecer e no pesquisar não há pecado, pois não é possível o excesso e o pecado nos bens de todo simples.” É a continuação do motivo anterior levado ao seu termo: onde existe absoluta perfeição, bem supremo, não pode existir erro, defeito, vício. Conclui esse passo, dizendo: “A ação do filósofo é a procura da verdade. Logo, com maior facilidade que os outros o filósofo é virtuoso.”³⁷⁵ Isso não parece ser só a posição aristotélica, mas lembra a doutrina da sabedoria-virtude socrático-platônica.

Ora, isso coloca entre todos os homens o filósofo como o modelo ético de vida. Esse vive em conformidade com a natureza do homem e em harmonia com a ordem natural. As virtudes ou faculdades inferiores e as suas respectivas atividades existem em função do intelecto e de sua atividade específica. E “o conjunto todo, em função da virtude suprema e da ação última, que é a procura da verdade e o deleite nela, principalmente no que se refere à verdade primeira”.³⁷⁶ Essa posição doutrinária boeciana, provavelmente, foi o alvo de duas, a 40 (1) e a 154 (2), das teses condenadas por Tempier: “Não existe estado mais sublime do que o de dedicar-se à Filosofia” [*Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae*] e “os sábios do mundo são somente os filósofos” [*Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*].³⁷⁷

³⁷⁵ BOETHII DACI OPERA... (p. 375): “Quia qui gustavit delectationem maiorem spernit omnem delectationem minorem; philosophus autem delectationem intellectualem in speculando virtutes entium, quae est maior quam delectatio sensus. [...] quia in intelligendo et speculando non est peccatum, in simpliciter enim bonis non est possibilis excessus et peccatum. [...] actio autem philosophi est speculatio veritatis; ideo philosophus est facilius virtuosus quam alius.” Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 562.

³⁷⁶ Ibid., p. 375: “Et omnes universaliter propter virtutem supremam et actionem ultimam, quae est speculatio veritatis et delectatio in illa, et praecipue veritatis primae.” (p. 562).

³⁷⁷ HISSETTE, op. cit., 1997, p. 15-20.

A primeira verdade [*ens increatum, ens primum, prima causa*] é o alvo e o termo final do desejo natural de conhecer de todos os homens. Somente nele termina o desejo insaciável de conhecimento. E é o desejo natural de conhecer o intelecto divino [*intellectus divinum*] que leva todos os homens a quererem saber o que Deus conhece, como disse Averróis (*Metafísica* XI, comentário 51). O homem parte do conhecimento da natureza, dos entes em sua volta que podem ser conhecidos e passa a desejar conhecer o primeiro cognoscível, o conhecimento do primeiro princípio.³⁷⁸ Segundo Fioravanti, “o único conhecimento das causas mais altas das quais fala [Boécio no *De summo bono*] é um conhecimento que procede dos entes naturais, isto é, como afirma claramente o texto, dos efeitos”.³⁷⁹

O filósofo é aquele homem que quanto mais especula sobre os entes causados, a natureza e as relações que existem entre os entes, sobre a realidade mais próxima do primeiro cognoscível, mais deleite sente nessa atividade de investigação das causas mais elevadas das coisas, a partir do conhecimento dos efeitos. Quanto mais elevados são os objetos investigados, maior é a satisfação intelectual. Por se ocupar disso, “o filósofo leva uma vida cheia de voluptuosidade” [*Ideo philosophus ducit vitam valde voluptuosam*].³⁸⁰ Acrescenta, em seguida, que o filósofo, com a sua especulação, conhece e considera que essa causa primeira seja por si mesma a causa de seu ser, que não tenha outra causa, pois “se no mundo nada houvesse que não tivesse outra causa, então se deveria dizer que em absoluto não existe nada” [*si enim in mundo nihil esset quod aliam causam non haberet, universaliter nihil esset*]. É uma das características da primeira causa: ser autossuficiente na ordem das causas. Ao conhecimento disso o filósofo pode chegar, atualizando a sua potencialidade de conhecer de modo mais completo e perfeito possível e, assim procedendo, poderá ter uma vida cheia de voluptuosidade.

Mas isso não é tudo, pois Boécio acrescenta outras considerações que não têm origem nos textos de Aristóteles. São considerações de teor neoplatônico por ele adaptadas para evitar o sentido da doutrina teológica cristã baseada na Bíblia. Por essa via, que também foi assumido pelos árabes, o filósofo é aquele que se ocupa com o conhecer da primeira causa: que ela deve ser eterna, imutável, sempre igual a si mesma e causa

³⁷⁸ BOETHII DACI OPERA... (p. 375): Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 562.

³⁷⁹ FIORAVANTI, op. cit., 2005, p. 10.

³⁸⁰ BOETHII DACI OPERA... (p. 376): Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 562.

da produção dos seres. Justifica, que “todas as coisas novas existentes no mundo provêm no seu conjunto da causa eterna” [*quod omnia novae sunt in mundo universaliter sunt ex causa aeterna*]. Ela é imutável e igual a si mesma, “porque a mudança só é possível nas coisas imperfeitas” [*quia transmutatio non est possibilis nisi in rebus imperfectis*]. O filósofo considera também “que é necessário que todo o ser do mundo, que se encontra abaixo desta primeira causa, provenha dela, e que por isso a causa primeira é a causa da produção dos entes, tal como da ordenação deles entre si e de sua conservação no ser”.³⁸¹

A dependência causal e a ordenação dos seres pela primeira causa obedecem a diversos níveis: aqueles que conservando o ser numericamente, sem qualquer mutação, como as substâncias separadas [*substantiarum separatarum*]; outros conforme o seu número, mas com mutação, como os corpos celestes [*corporum celestium*]; e aqueles seres apenas conservando a espécie, como as coisas que existem no mundo sublunar [*sub orbe*] e estão no ínfimo dos graus do ser [*infimi gradus entium*]. Então, todas as coisas provêm da primeira causa e estão ordenadas por ela; assim, “aquele ser, em quem o fundamento, do qual tudo procede, se une ao fim, ao qual tudo tende, tal ente é o ente primeiro, segundo os filósofos, e segundo os santos é o Deus bendito”.³⁸²

Boécio move-se no interior da ontologia aristotélica relida neoplatonicamente. Algumas vezes, porém, usa vocábulos teológicos adaptados, que podem confundir o leitor. Por sua vez, Tomás tenta harmonizar os dois sistemas (aristotélico e cristão) em que o conhecimento perfeito de Deus é condição para a felicidade perfeita e que não pode ser realizada durante esta vida; e, assim, o desejo natural do homem não pode ser saciado sem a ajuda da graça divina. Sem pretender imitar Tomás, quando Boécio usa tais termos teológicos, fá-lo naqueles pontos onde pode haver identificação entre os dois paradigmas, sem comprometer a coerência interna da Filosofia. É o caso quando fala do ser incriado [*ens increatum*] como o Deus dos teólogos, no lugar do postulado da ontologia aristotélica de um primeiro motor eterno. Já no

³⁸¹ Ibid., p. 376 s: “Quod necesse est totum ens mundi, quod est citra hanc primam causam, esse ex ipsa, et quod sicut haec prima causa est causa productionis entium, sic et ordinationis eorum ad in//vicem et conservationis eorum in esse.” (p. 563).

³⁸² Ibid., p. 376 s: “Nam ens illud in quo principium, a quo omnia, coniungitur fini, ad quem omnia, hoc est ens primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus.” (p. 563).

passo acima, ele os distinguiu, reafirmando a sua posição inicial de distinguir os dois âmbitos: a fé trata de Deus, e a Filosofia trata do ser primeiro. Isso é claro, mas algumas dessas noções teológicas que desempenham papel-chave no texto como *felicidade perfeita*, *divino*, *participação*, devem ser lidas como noções da ontologia aristotélica, embora coloridas com vestes neoplatônicas pelos comentaristas gregos. Daí, as questões da relação e da passagem entre felicidade e beatitude, no *De summo bono*, e a consequente relação com a tese 157 (171), condenada em 1277, não poderem ser sustentadas.³⁸³

Também em relação à tese da convergência doutrinal de Boécio com Averróis não se sustenta, como argumenta claramente Bianchi:

Como já foi dito, Boécio de Dácia acolhe e desenvolve a tese aristotélica que o homem alcança a sua suprema felicidade na contemplação filosófica, mas diferentemente dos seus colegas constroi sua concepção sem acenar à interpretação que Averróis havia dado desta tese: nunca evoca o Intelecto agente e possível, cujo estatuto e função são cruciais no pensamento de Averróis, não analisa nunca os diversos graus do Intelecto (*adeptus*, *speculativus* ou *in habitu*), nem nunca se serve da linguagem da *coniunctio* ou da *copulatio*, mas fala antes do conhecimento, da admiração e do amor do homem pelo Primeiro Princípio, abertamente identificado com o Deus cristão.³⁸⁴

Voltando ao *De summo bono*, antes de Boécio encaminhar-se para a conclusão de seu tratado, ele reforça mais dois elementos indispensáveis nas considerações em torno do primeiro princípio: a unidade e a participação. Quanto mais próximos do primeiro princípio, mais nobres e mais perfeitos serão os entes e, os mais afastados, o contrário. Como o pai na casa ou o general no Exército, a unidade do primeiro princípio dá unidade ao mundo e “o bem por si deste mundo encontra-se neste primeiro princípio, enquanto nos demais entes do mundo o bem se encontra na medida da participação neste primeiro princípio e na ordenação para ele”.³⁸⁵

³⁸³ Sobre isso, vide: BIANCHI, op. cit., 2002, p. 193-214.

³⁸⁴ BIANCHI, op. cit., 2005, p. 27.

³⁸⁵ BOETHII DACI OPERA... (p. 377): “Bonum huius mundi per se est in hoc primo principio, in aliis autem entibus mundi secundum participationem ab hoc primo principio et ordinem ad ipsum.” Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 563.

Boécio conclui que, do conhecimento do primeiro princípio e de que todos os seus bens provêm dele e são conservados por ele, “o filósofo é levado à admiração deste primeiro princípio e ao amor dele” [*Philosophus haec omnia considerans inducitur in admirationem huius primi principii et in amorem eius*], pois amamos maximamente aquilo de onde provêm os bens mais excelentes.³⁸⁶ O filósofo ama o primeiro princípio, deleita-se com ele e contempla a sua bondade tanto pela reta razão da natureza (*secundum rectam rationem nature*) quanto pela reta razão da inteligência [*secundum rectam rationem intellectualem*]. O conhecimento do primeiro princípio e o conhecimento e deleite do bem supremo é o verdadeiro prazer do filósofo. Em suas últimas linhas, ele define o filósofo e faz o seu voto de cristão, o qual considerando a obra em seu todo, não pode ser interpretado como uma estratégia prudencial. Afirma:

Esta é a vida do filósofo, e quem não a tiver, não possui uma vida correta. Chamo de filósofo a todo o homem que vive segundo a reta ordem da natureza e que alcançou o melhor e último fim da vida humana. O primeiro princípio, porém, a respeito do qual se tratou, é o Deus glorioso e sublime, que é bendito pelos séculos dos séculos. Amém.³⁸⁷

Boécio claramente rejeita o papel da Filosofia como serva da Teologia e também não considera as virtudes teológicas e o papel da graça, ambos fundamentais na abordagem teológica. Como Siger de Brabante e outros aristotélicos radicais, ele rejeita o recurso à harmonização, conciliação entre a proposta cristã e a proveniente de Aristóteles. Vimos no capítulo anterior que o recurso à “dupla verdade” não pode ser atribuído nem a Siger nem a Boécio. Convém recordar uma passagem de Siger, no Livro Terceiro do *De anima intellectiva*, onde marca o viés exclusivamente filosófico, intelectualista, de sua posição e que coincide com a de Boécio: “De fato, nós procuramos, aqui, somente a intenção dos filósofos e, sobretudo, aquela de Aristóteles, mesmo nos casos em que o Filósofo foi de uma outra opinião que aquela que afirma a verdade e a sabedoria

³⁸⁶ Ibid., p. 377, 563.

³⁸⁷ Ibid., p. 377, 563: “Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit, non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae. Primum autem principium, de quo sermo factus est, est deus gloriosus et sublimis, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.”

dada pela revelação sobre a alma e que não podem ser descobertas pela razão natural”.³⁸⁸

Essa concepção da Filosofia como autônoma da *ciência* revelada parece ser mais forte em Boécio do que em Sígér, embora tenha concluído no *De aeternitate mundi* que “nada é contraditório entre a fé e o filósofo” [*nulla est contradictio inter fidem et philosophum*]. A sua proposta de reconciliação entre fé e Filosofia é concebida como uma *separação*. Na verdade, Boécio pressupõe uma dupla atitude crítica: por um lado, a separação metódica do conhecimento produzido pela Filosofia em relação àquele dado por Revelação da fé e, por outro, a recusa em conceder à Teologia e ao conhecimento da fé o estatuto de *cientificidade*. Evidentemente, o modelo de ciência é o aristotélico. Isso está claramente exposto no *De aeternitate mundi*, onde Boécio diz, em relação às teses dos fiéis [*fides*]: “A sua posição apoia-se em milagres e não em argumentações racionais. Mas o que for defendido através de conclusões racionais não é fé, mas ciência.”³⁸⁹

De um ponto de vista estritamente aristotélico de ciência, as verdades da fé são inacessíveis à razão humana. Sua natureza divina exclui a possibilidade de conhecê-las pela razão natural. Diante disso, resta às ciências humanas declararem a sua soberania em seu limitado domínio da razão natural. Acrescenta ainda Boécio: “Não existe nenhuma questão, a cuja conclusão se possa chegar pela razão, que o filósofo não deva discutir e determinar, conforme se disse, na medida em que a razão o possa fazer”.³⁹⁰ Não se trata de sustentar que não há verdade que transcenda a competência da Filosofia. O que Boécio não admite é qualquer tipo de ingerência de verdades não filosóficas no discurso

³⁸⁸ SIGER DE BRABANT, *De anima intellectiva*, p. 83 s: “Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt.”

³⁸⁹ BOETHII DACI OPERA... p. 335 s: “Sententia enim philosophorum innititur demonstrationibus et ceteris rationibus possibilibus in rebus de quibus loquuntur; fides autem in multis innititur mirabilis et non rationibus; quod enim tenetur propter hoc quod per rationes conclusum est, non est fides, sed scientia.” BOÉCIO DE DÁCIA. *A eternidade do mundo*. Trad. portuguesa com introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Colibri, 1996, p. 33. Para essa e outras passagens da presente obra, utilizamos a tradução portuguesa.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 347: “Nulla est quaestio cuius conclusio potest ostendi per rationem, quam philosophus non debet disputare et determinare, quantum per rationem est possibile, ut declaratum est.” Na trad. portuguesa, p. 63.

filosófico. Ele quer a independência e a autonomia da Filosofia de qualquer forma de conhecimento que não tenha como critério a coerência argumentativa da razão humana apoiada nos efeitos naturais. A Filosofia deixa de ser Filosofia se abdicar do uso do método demonstrativo racional. Como Siger, afirma Boécio: “Efetivamente, quando alguém dispensa os argumentos, imediatamente deixa de ser filósofo. A Filosofia não se apoia em revelações nem em milagres”.³⁹¹

Assim como Siger, Boécio quer simplesmente reservar-se o direito de ser filósofo como foi Aristóteles, recusando que seu fazer filosófico fosse apenas propedêutico à Teologia ou limitado por ela. A limitação da Filosofia e da razão é determinada pelos seus princípios e métodos concebidos racionalmente e não pela força do dogma ou da autoridade. Desse modo, é a emancipação, a dignidade da Filosofia e o exercício do filosofar como profissão e modo de vida que alguns mestres de Faculdade de Artes reivindicam e, por consequência, o motivo do conflito com os teólogos e autoridades eclesiásticas.

A abordagem boeciana na *De summo bono* destaca a racionalidade como marca humana e a exaltação da Filosofia como atividade da especulação sobre as causas primeiras dos entes, na qual a verdadeira felicidade é alcançada no conhecimento mais elevado da contemplação e do amor a Deus. Essa atividade racional foi considerada o que há de mais divino no homem desde os gregos, e não parece que Boécio de Dácia tenha se inspirado no pensamento islâmico ou nos textos de Alberto Magno sobre a “divinização” do homem. Mas, ao que tudo indica, e corroborando a pontual análise de Bianchi, as fontes primeiras foram os comentários de Eustrácio e de Miguel de Éfeso, respectivamente, no Livro I e no Livro X da *Ética Nicomaqueia*, onde aparece a concepção de *felicitas speculativa* como a melhor forma de vida possível ao homem na Terra, isto é, *vita intellectualis* e *vita speculativa* como prêmio por saber libertar-se do corpo e tornar-se intelectualmente imortal, aproximando-se de Deus, conhecendo e amando a Deus.³⁹²

³⁹¹ Ibid., p. 364. “Statim enim quando aliquis dimittit rationes, cessat esse philosophus, nec innititur philosophia revelationibus et miraculis.” Na trad. portuguesa, 1996, p. 79.

³⁹² BIANCHI, op. cit., 2005, p. 29-30.

Por outro lado, é explícito o elitismo de Boécio de Dácia se comparado, por exemplo, com o democratismo de seu principal opositor: Boaventura. Para esse, a Filosofia é fonte de erros, pois ela pretende ser autossuficiente, autônoma, com o olhar voltado para si mesma e não para um tipo de saber mais alto, teológico e místico. Seguindo a trilha da tradição agostiniano-monástica e apoiado na teoria do exemplarismo e das *rationes seminales*, Boaventura pôde afirmar que o ignorante pode ser melhor que o sábio no itinerário humano para Deus. O sentido boaventuriano da especulação como *itinerarium mentis in Deum* é muito diferente do autor do *De summo Bono*.³⁹³

Junto com o modelo contemplativo do *De summo bono*, que vimos acima, em que a verdade é o seu objeto, e o bem é o objeto da parte prática, Boécio propõe, numa outra obra chamada *De Somniis*, uma verdadeira felicidade política. Diz nessa obra: “Por outro lado, o sumo bem que é possível nas ações morais do homem é a felicidade política” [*Summum autem bonum quod est homini possibile ex actionibus moralibus est felicitas política*].³⁹⁴ Ele também apresenta três tipos de virtude: as naturais, as morais e as contemplativas. A essas correspondem igualmente três tipos de bens (naturais, morais e intelectuais) e de ações (naturais, morais e contemplativas) para alcançar não um fim, mas três fins últimos. O primeiro fim último natural é a conservação do indivíduo e a perpetuação da própria espécie. O segundo fim último moral é a felicidade política. E o terceiro fim último intelectual é o perfeito conhecimento da verdade e o seu deleite. Isso é suficiente para mostrar que essa terceira faceta da felicidade, ausente no *De summo bono*, aponta para uma forte vinculação de tais ideais de felicidade com questões de ordem política e outros desdobramentos que transcenderam as preocupações iniciais dos aristotélicos radicais.

A perspectiva de Boécio em relação à felicidade humana, a exemplo da posição de Siger, não é outra senão o prolongamento lógico de sua

³⁹³ A Filosofia termina na Teologia e o impulso da razão, unido ao impulso do amor, em vez de ficar em áridos conceitos abstratos, transforma-se em oração (união com Deus). Para Boaventura, Aristóteles é um filósofo, não “o filósofo”. Sobre a posição sustentada por Boaventura, vale a pena ler GILSON, É. *La philosophie de Saint Bonaventure*. 2. ed. Paris: Vrin, 1978. Versão italiana traduzida por Costante Marabelli, Milano, Jaca Book, 1995. Para uma leitura sucinta sobre o modelo arquitetônico do saber em Boaventura, vide: DE BONI, op. cit., 2010, p. 76-89.

³⁹⁴ BOETHII DACI OPERA... p. 381: Na edição de Grabmann, p. 308.

concepção da relação entre fé e Filosofia. A Filosofia trata do âmbito humano sem negar a possibilidade da beatitude celeste. A atividade do filósofo está limitada ao estudo da felicidade humana, conforme as condições e os limites da razão natural. O exercício das virtudes e a contemplação são a suprema perfeição do homem e a vida adequada para realizar a felicidade humana. Mesmo com as diferenças conceituais entre os aristotélicos radicais, em suas linhas gerais, esse projeto de vida filosófica, no âmbito da Faculdade de Artes da Universidade de Paris, animou muitos de seus membros – um bom exemplo disso foi o entusiasmo filosófico de Aubry de Reims – propagando-se por outras universidades e com consequências, no âmbito da relação entre ordem política e religiosa, logicamente possível de terem sido previstas pelos protagonistas defensores e críticos das ideias do aristotelismo radical.

2 A *Quaestio Disputata de Felicitate*, de Tiago de Pistoia

*Magister Jacobus de Pistorio*³⁹⁵ estudou em Bolonha durante a última década de 1200. Pouco conhecido entre nós, a sua obra *Quaestio disputata de felicitate*³⁹⁶ dispõe até hoje de apenas três manuscritos – o da Biblioteca do Vaticano (cod. Vat. Lat. 2172), o da biblioteca de Stuttgart (Theol. Quarto 204) e o da biblioteca Comunal e da Academia Etrusca de Cortona (ms. 110) – sendo que os dois primeiros manuscritos foram publicados por Kristeller ainda em 1955. Somente em 1993 esse mesmo editor, na reimpressão de sua edição, comunica a descoberta do terceiro

³⁹⁵ A tradução para o português do nome latino *Jacobus* é “Jacó” ou “Tiago” e no italiano é “Giacomo”.

³⁹⁶ Paul Oskar Kristeller em seu artigo “Philosophical treatise from Bologne dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his quaestio de felicitate”, publicado na *Revista Medioevo e Rinascimento I*, 1955 p. 425-463, apresentava uma detalhada consideração sobre a descoberta de uma segunda versão (manuscrito encontrado na Biblioteca de Stuttgart), já que o primeiro manuscrito desse tratado foi localizado na Biblioteca do Vaticano (cod. Vat. lat. 2172), tentando contextualizá-los, confrontá-los e entender as motivações de seu autor. Porém, em 1993 numa nota ao pé da página da reimpressão de sua edição de 1955 comunicou a descoberta de um terceiro código, o manuscrito 110, conservado na Biblioteca Comunal e da Academia Etrusca de Cortona. Esta nova versão da *Quaestio* fora identificada no meio de uma miscelânea de outros textos de orientação médica e trazia de modo claro e completo o endereçamento da obra a Guido Cavalcanti. Disponibilizamos a primeira tradução para o português a partir da edição de Kristeller, publicada em 1955, em SANGALLI, I. J. “Jacobi de Pistorio – *Quaestio disputata de felicitate*” (bilíngue). *Veritas*, Porto Alegre: Edipucrs, v. 49, n. 3, p. 591-611, set. 2004.

manuscrito, que, se confrontado com os outros dois possibilita a nova edição crítica realizada por Irene Zavattero³⁹⁷ e publicada em 2005.

A *Quaestio* foi escrita e resulta de uma disputa pública em Bolonha entre 1290 e 1300. Em 1290, Tiago aparece elencado como um dos *scholares illustres* da Universidade de Bolonha, ainda como *dominus* e não como *magister* nos estudos, conforme demonstrou Corti.³⁹⁸ Pelo modo como expõe e trata os temas em discussão, percebe-se a influência do ensino filosófico em Bolonha, onde a Filosofia era dividida em dialética, retórica, matemática, Filosofia natural e metafísica. Sua *Quaestio* apresenta traços de conhecimentos de medicina e prova que ele não só conheceu os trabalhos dos mestres da Faculdade de Artes da Universidade de Paris, em particular Boécio de Dácia (talvez tenha estudado nessa universidade a exemplo de outros intelectuais de Bolonha), como teve contato direto com os poetas toscanos do *Dolce stil nuovo* e os filósofos da Faculdade de Artes de Bolonha.

A principal fonte apresentada nesse pequeno tratado de Filosofia (nenhuma referência a fontes teológicas), que provavelmente foi um dos primeiros textos filosóficos do assim chamado aristotelismo radical em Bolonha, é a *Ética Nicomaqueia* (citada 32 vezes no total de 47 citações de Aristóteles). Tiago de Pistoia segue muito de perto Aristóteles, inclusive cita outras obras do Estagirita além da *Ética Nicomaqueia*, mas, entre as citações, algumas são incorretas. Diz Kristeller³⁹⁹ que provavelmente são fruto de erro dos copistas. É bom lembrar, porém, que o estilo dos medievais nas citações não segue os padrões modernos, ademais quando as faziam muitas vezes, eram de memória ou mesmo de fontes nem sempre confiáveis. Averróis é citado três vezes, Avicena e Severino Boécio, uma vez, havendo uma rápida referência aos epicuristas.

³⁹⁷ Sobre essa nova descoberta e sua contribuição no confronto com as duas versões anteriores e uma análise sobre vários aspectos acerca do contexto cultural e da relevância do conteúdo filosófico e do interesse médico, fornecendo uma nova interpretação e disponibilizando também uma edição crítica da *Quaestio*, é proposto pelo competente trabalho de Irene Zavattero, em seu artigo “La *quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia”, publicado em 2005, no livro *Le felicità nel Medioevo* (Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Milano, 12-13 settembre 2003; Louvain-La-Neuve: Fidem, 2005, p. 355-409).

³⁹⁸ CORTI, Maria. *Dante a un nuovo crocevia*. Firenze: Lettere; Sansoni, 1982, p. 24-31 e também CORTI, op. cit., 1983, p. 7.

³⁹⁹ JACOBUS DE PISTORIO. *Quaestio disputata de felicitate*, 1955, p. 431.

Na introdução do texto, logo após a dedicatória ao poeta Guido Cavalcanti,⁴⁰⁰ o autor propõe discutir a natureza da felicidade última do homem e em que ela consiste. Nas primeiras linhas fica claro não só o viés teleológico acrescido de uma passagem da *Ética Nicomaqueia* (I 2, 1094a), bem como sua aparente opção por um tipo de felicidade intelectual, em que o conhecimento, produto da faculdade mais alta do ser humano, é o fundamento das ações virtuosas humanas. Essa opção *intelectualista*, ou melhor, intelectual-racional do contemplativo, parece seguir os passos de Boécio de Dácia, em seu pequeno tratado *De summo bono*.⁴⁰¹ Tiago afirma:

Porque todo homem deve ordenar seus atos e escolhas de modo que possa alcançar a beatitude e a felicidade última, é necessário que aqueles que querem viver retamente não ignorem o que é a felicidade última para o homem e em que ela consiste, para que os mesmos sem ignorar [o viver reto], possam agir e escolher do modo como convém.⁴⁰²

A passagem aristotélica indicada acima demonstra claramente a intenção de Tiago de comungar com Aristóteles na ideia e na necessidade de um fim, de ter uma finalidade na vida e, quando conhecido esse fim contemplativo, pode direcionar, guiar – como o arqueiro ao mirar e lançar sua flecha para o alvo – as ações para alcançar esse mesmo fim

⁴⁰⁰ Tiago dedica a sua *Quaestio* a Cavalcanti no mesmo ano em que esse foi expulso de Florença por motivos políticos e exilado em Sarzana. Há quem conjecture que esse fato poderia explicar o texto ausente na dedicatória da obra e que o conteúdo do mesmo faria referência à atividade política do próprio Tiago como possível assessor de Cavalcanti (Cf. Gesualdi e Tursi na introdução da tradução de Síger de Brabante, Boécio de Dácia e Jacobo de Pistoia: Três tratados “averfofistas”. Buenos Aires: Fac. de Filosofia y Letras; UBA 2000. p. XXXVI). No entanto, a descoberta do terceiro manuscrito acaba com tal hipótese.

⁴⁰¹ É o caso da passagem boeciana já citada acima: “Est etiam philosophus virtuosus moraliter loquendo propter tria. Unum est quod ipse cognoscit turpitudinem actionis, in qua consistit vitium, et nobilitatem actionis, in qua consistit virtus, ideo facilius potest eligere unum istorum et vitare reliquum et semper agere secundum rectam rationem, qui cum sic agit numquam peccat. Hoc autem non contingit ignorantem, nam ignorantem grave est recte agere.” (BOETHII DACI – *Opera Topica – Opuscula*, v. VI-II, N. G. Green-Pedersen, 1976. p. 374).

⁴⁰² JACOBUS DE PISTORIO, 1955, p. 443: “Quoniam homo omnes suos actus et electiones taliter ordinare debet ut ad beatitudinem et ultimam felicitatem pervenire possit, oportet non latere volentes recte vivere, quid sit ultima felicitas hominis et in quo consistit, ut ipsi non ignorantes agant et eligant prout decet.”

último desejado nesta vida humana. Conhecendo o fim a ser alcançado, fica mais fácil agir correta e retamente. Ao mesmo tempo que deixa claro que a felicidade última que está procurando é aquela “para o homem”, ele faz referência (é a única vez em toda a obra e presente nos três manuscritos) à *beatitudo* como fim último a ser visado. A conjunção *et* supõe o reconhecimento de dois fins em âmbitos distintos (vida terrena e vida ultraterrena) como indica Boécio no *De summo bono* e o uso duplo que faz Siger, segundo o texto de Nifo, dos termos *beatitudo* e *felicitas*. Mas o desdobramento da argumentação de Tiago determina a via e o fim último do discurso filosófico do homem, possível em todo o homem, desde que investigue o que é e em que consiste a felicidade para poder cumprir o imperativo natural “deve ordenar seus atos e escolhas” possível a “todo homem” e “de modo que possa alcançar a beatitudo e a felicidade última”. Zavattono observa que

 Tiago no seu tratado não põe expressamente ênfase sobre as qualidades do filósofo, a moralidade de seu comportamento e a superioridade da Filosofia, pelo contrário, não usa nunca o termo *philosophus*, mas o substitui pelo termo *intelligens*, assim como utiliza o termo *philosophia* somente em duas ocasiões.⁴⁰³

Mas algo mais pode ser percebido. Para querer viver retamente e poder “agir e escolher do modo como convém”, é preciso saber, ter conhecimento do que é a felicidade última para o homem e em que ela consiste. Isso pressupõe estudo, reflexão do tipo filosófica, investigar o que é e em que consiste a felicidade, isto é, o fim último da vida humana. O pano de fundo pressuposto e comum na tradição filosófica da ética grega é a afirmação socrática “vida sem reflexão não é uma vida que vale a pena ser vivida”. Refletir para melhor escolher livre e racionalmente e agir como convém a uma vida humana que vale a pena ser vivida. No uso de sua melhor parte (intelecto) mesmo na condição de cristão, independentemente de essa ser profissão de filósofo ou outra profissão, como médico, ou para qualquer ser humano em condições de se ocupar das atividades intelectuais.

⁴⁰³ ZAVATTONO, Irene. La quaestio de felicitate di Giacomo da Pistoia. In: *Le felicitate nel Medioevo*. 2005. p. 363.

Em seguida, com uma forma textual tipicamente escolástica das *quaestiones* e *tratados*, lista esquematicamente seis condições essenciais ou propriedades da felicidade, ancorado no passo aristotélico do conhecimento que é pela via dos acidentes, essências ou propriedades, pela experiência indutiva, como: ser o bem supremo possível ao homem [*summum bonum possibile*], o fim último da vida humana [*ultimus finis humane vite*], satisfação completa dos apetites humanos, ao menos aqueles retos e os inseridos nele por natureza [*humanum appetitum recte et naturaliter dispositum*], o bem ser autossuficiente a si mesmo e sob todos os aspectos [*bonum per se sufficientissimum*], o bem ser próprio do homem [*bonum proprium ipsius hominis*] e o bem ser possuído e alcançado pelo homem na atividade [*bonum possessum et operatum ab homine*]. Com essas condições ou propriedades estabelecidas, Tiago subdivide a *quaestio* em três partes, tratando, respectivamente, da definição e a natureza da felicidade, por qual via e de que modo pode ser realizada e as respostas às possíveis objeções.⁴⁰⁴ Ao mencionar o consenso dos filósofos sobre a primeira propriedade, ele reflete, além da posição dos filósofos colhida nos textos, provavelmente as opiniões correntes nos debates públicos, não exclusivos para filósofos. Trata-se da própria definição nominal de felicidade como bem supremo.

Tiago, assim como Aristóteles, identifica o bem com o fim e pressupõe uma hierarquia entre bens/fins subordinados a um fim último que, por sua vez, é o bem supremo da vida humana. Embora citando a *Ética Nicomaqueia*, Tiago argumenta diferentemente do modo aristotélico, para justificar a identidade da felicidade como o fim último da vida, isto é, “o fim inferior está sempre em função do fim superior”. A completa satisfação da aspiração, do desejo reto e natural somada à característica da autossuficiência desse fim, condicionada ao ser humano, na medida em que possui esse bem e o alcança pela atividade que lhe é própria, constitui a felicidade. São bens do homem e, portanto, condições determinantes da felicidade humana, apenas aqueles bens que podem ser possuídos e procurados pelo homem como bens intelectuais e distintos, isto é, por força de sua razão natural e longe daqueles bens comuns com os animais.

⁴⁰⁴ JACOBUS DE PISTORIO, op.cit., 1955, p. 443.

Em outras palavras, trata-se de um bem especificamente humano, possuído e operado pelo homem (a capacidade racional) como determinante e dominante em relação ao mundo meramente sensitivo. Desse modo, nenhum bem que não seja possuído e operado pelo homem, isto é, que transcenda o limite determinante do especificamente humano, como Deus, o céu e a Terra podem entrar na categoria de “bem próprio do homem” [*est bonum proprium hominis*].⁴⁰⁵ Ao diferenciar o homem dos demais seres animados, Tiago repete uma posição comum desde a Antiguidade, mas, ao incluir Deus como bem e fim não possível ao homem, Tiago coloca-se na mira das autoridades teológicas.

Após, apresenta as principais questões de investigação que, em sua opinião, não são problemas difíceis de investigar [*non est difficile investigare*]. Tiago pergunta pela natureza da felicidade. O que é e em que consiste a felicidade [*felicitas*]? Se é o máximo bem [*summum bonum*], então, é algum bem. Tendo em vista que a felicidade deve ser um bem, ele divide os vários tipos de bem e, numa ordem ascendente, elimina-os um por um para definição do que é a felicidade, usando as propriedades acima elencadas. Em primeiro lugar, a felicidade não pode ser identificada com algum tipo de bem exterior e, portanto, exclui os bens da riqueza, do poder deste mundo (político), da honra, do grande número de filhos, da nobreza da prole, do grande número e grandeza dos amigos. Ela é um bem interior. Sendo o homem constituído de corpo e alma, tal bem último só pode ser da alma, pois “o corpo existe em função da alma, assim como a matéria em função da forma” [*Sed corpus est propter animam, sicut materia propter formam*].⁴⁰⁶ Então, os bens relativos ao corpo não podem ser o fim último, o bem supremo. Elimina explicitamente a força, a saúde, a beleza corporal e a formosura dos membros.

Nesse ponto, o argumento de Tiago soa muito mais platônico que aristotélico. Contudo, a posição aristotélica na *Ética Nicomaqueia*, menos no viés da contemplação e mais na prática das virtudes políticas, considera os bens do corpo, os exteriores, como fundamentais para uma vida bem-sucedida. Sem a ajuda dos bens exteriores, não é possível para o homem ser feliz. Para Aristóteles não é uma *conditio sine qua non*, mas esses bens são uma necessidade que, quando atendida, possibilita melhores chances para se atingir a felicidade. Tiago está tratando do que constitui

⁴⁰⁵ Ibid., p. 444.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 445.

em si mesma a felicidade, mas parece mesmo, no fundo, recusar os bens exteriores como condição para alcançar a felicidade. Parece, à primeira vista, não admiti-los nem mesmo como ajuda para alcançar o bem supremo. Porém, se entendermos os bens exteriores como meio para alcançar os bens interiores, então devemos entender como necessários, como uma ajuda, mesmo que a felicidade não seja algum dos bens do corpo, o que é o caso.

Ainda procedendo ao modo aristotélico, ou seja, por eliminação [*locus a divisione*], diz que o ser humano que é constituído de corpo e alma, essa é dividida por Tiago em três partes: vegetativa, sensitiva e intelectual. Apresenta vários argumentos para descartar os bens das partes da alma vegetativa e sensitiva comum aos animais, como condizentes com a felicidade humana, pois “a felicidade é um bem próprio do homem” [*felicitas est bonum proprium hominis*].⁴⁰⁷ Tiago usa o argumento de uma ordenação hierárquica entre as partes da alma, onde só a parte intelectual, como a mais elevada, tem um fim em si mesma, isto é, o fim último. As outras duas partes, cada qual com seus bens, estão em função [*est propter*] da parte intelectual responsável pela realização do fim próprio da alma humana. Os bens, tanto da parte vegetativa quanto da sensitiva, têm papel importante apenas como condição de possibilidade para a plena consecução do fim último possível somente pela alma intelectual. Nem o desejo pode ser satisfeito plenamente pela alma sensitiva, pois não está ao seu alcance o desejo intelectual que é o propriamente humano.

Qualquer que seja o bem necessário para a vida nas suas diversas necessidades, a saúde do corpo, a sensibilidade, etc. são secundários, pois não pertencem à alma intelectual. Sendo que a felicidade só pode estar entre os bens da alma intelectual, ela não pode ser sua substância [*substantia*] ou uma potência [*potentia*] nem mesmo um hábito [*habitus*].⁴⁰⁸ Este último “não é um último fim, pois existe em função de sua operação”. E acrescenta: “Mas, a felicidade é o fim último. Logo, a felicidade não consiste no hábito da alma intelectual e, por consequência, não consiste nas virtudes.”⁴⁰⁹ A felicidade é uma atividade [*operatio*] da alma intelectual.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 446.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 447.

⁴⁰⁹ JACOBUS DE PISTORIO, op. cit., 1955, p. 448: “Preterea habitus non est ultimus finis, cum sit propter suam operationem. [...] Sed felicitas est ultimus finis. Ergo felicitas non consistit in habitu anime intellective, et per consequens non consistit in virtutibus.”

Porque a felicidade não pode ser uma substância? Pelo simples argumento, diz Tiago, de que todos os homens possuem em si, como algo próprio, essa substância da alma intelectualiva; então todos os homens, incluindo as crianças no ventre materno, seriam felizes. O que é absurdo. Também a felicidade não pode ser uma potencialidade, uma faculdade da alma, tendo em vista que isso é uma propriedade essencial da alma, necessariamente presente em todos os homens. Aqui, Tiago lembra que, na sexta condição, elencada acima, a felicidade é um bem enquanto atividade, uma operação do homem [*felicitas est bonum operatum ab homine*].⁴¹⁰ Ora, nem a essência nem a potência da alma são bens operados pelo homem.

A afirmação de que a felicidade não é a posse das virtudes não parece contrariar o pensamento de Aristóteles, tendo em vista que se é virtuoso agindo, praticando ações virtuosas como atividade contínua ao longo de toda a vida e não por possuí-las. No entanto, mais adiante assevera:

Ademais, como a felicidade é uma operação nobilíssima e ótima, e a operação ótima provém da virtude ótima, como demonstra Aristóteles no livro I da *Ética a Nicômaco* [7, 1098 a], e a virtude ótima e nobilíssima é a sabedoria, como diz o Filósofo no livro VI da *Ética a Nicômaco* [7, 1141 a], resta, então, que a felicidade consiste em uma operação daquela parte da alma, na qual a sabedoria se encontra como no sujeito.⁴¹¹

Diz Kristeller: “Desta maneira, ele foi eliminando entre outras coisas também as virtudes, as quais são identificadas como hábitos da alma intelectualiva, e os prazeres sexuais como pertencentes à alma sensitiva.”⁴¹²

Entre os bens da alma resta a operação ou atividade [*operatio*], a qual Tiago, acompanhando Aristóteles, sustenta ser a felicidade. Na continuação, o filósofo introduz mais uma distinção, própria do

⁴¹⁰ Ibid., p. 448: “Preterea cum felicitas sit nobilissima et optima operatio, et optima operatio sit ab optima virtute, ut probat Aristoteles primo Ethicorum, et optima et nobilissima virtus sit sapientia, ut dicit philosophus sexto Ethicorum.”

⁴¹¹ Ibid., p. 449.

⁴¹² KRISTELLER, op. cit., 1955, p. 432.

pensamento medievo, que a alma intelectual se divide em vontade [*voluntas*] e intelecto [*intellectus*] com suas respectivas atividades. A operação ou exercício da vontade não pode ser a felicidade, pois, segundo Tiago, a “própria operação da vontade é causada por isto que é querido” [*cum ab ipso volito ipsa operatio voluntatis causetur*], e a vontade não é algo especificamente humano.⁴¹³ É em Aristóteles e não em Agostinho que Tiago está pensando, embora pareça acentuar o ato volitivo como algo irracional num sentido mais forte que o Filósofo. A questão é saber que tipo de relação existe entre ambas as partes da alma.

É bastante complexa a relação entre a vontade e o intelecto para os medievais e não vem ao caso tratarmos aqui. Recordando Aristóteles, a parte não racional ou irracional da alma, no nível dos instintos e sentimentos de prazer/dor, os quais constituem o âmbito das virtudes morais, participa de certa forma da razão, isto é, da parte das virtudes intelectuais em sua forma teórico-prática, enquanto a ouve e a obedece. É o domínio de uma sobre a outra sem exclusão ou supressão de sentimentos e emoções. É claro que, também para Aristóteles, a felicidade não está nos prazeres e na simples realização de nosso querer. Há uma certa inter-relação entre as partes racional e irracional da alma, isto é, existe algo além da dominação do racional sobre o irracional.

Tiago volta a insistir que a felicidade não pode estar na vontade, pois essa comporta como sua operação o desejo, o amor e o prazer. Nenhum desses atos da vontade pode ser a felicidade. Tiago exclui o amor, desconsiderando todo o vigor da teoria do amor agostiniana. Mesmo claramente optando por Aristóteles, ele acaba excluído também o desejo e o prazer por pertencerem ao âmbito da vontade. Na sua opinião, contrariando Aristóteles, essas não são partes estruturais constituintes da felicidade. Retorna a concluir: “A nossa felicidade não consiste em uma operação da vontade, mas em uma operação do intelecto, e isto diz expressamente Aristóteles no livro X da *Ética Nicomaquéia*, que a felicidade consiste no especular e todos, sejam quem forem, que são inteligentes”.⁴¹⁴ Tiago está se referindo à famosa passagem X 7,

⁴¹³ Ibid., p. 449.

⁴¹⁴ Ibid., p. 450: “Quod felicitas nostra non consistat in operatione voluntatis, sed in operatione intellectus, et hoc dicit expresse Aristoteles in decimo Ethicorum, quod felicitas consistit in speculari, et omnes quicumque intelligentes fuerunt.”

1177a, acenando para um sutil ideal igualitário entre os homens, flexibilizando para além dos filósofos os candidatos à vida feliz.⁴¹⁵

Ora, Aristóteles não só falou de uma certa *racionalidade* da vontade e de ser algo capaz de mover, de intervir nas funções da alma, juntamente com o desejo, mas falou também que o *desejo* ou *apetite* [*órexis*], junto com as sensações e o intelecto, é um dos elementos da alma racional que determina as ações e a verdade prática. A ação é o resultado de uma *escolha deliberada* [*proairesis*] a partir de um *desejo* [*epitumía/boulesis*], que, se bem-orientado, torna-se um desejo deliberado no processo racional de *deliberação* [*bouleusis*]. Esse é entendido como componente racional e condição para o cálculo adequado do silogismo prático. Aristóteles deixou claro que o prazer não pode ser excluído, como pretendiam os platônicos. Para Aristóteles, o prazer é a “atividade de nosso estado natural”.⁴¹⁶

Nem todos os nossos atos trazem prazer ou são acompanhados de prazer e, ainda assim, são escolhidos e praticados. O pressuposto é que o nosso desejar visa sempre, em sentido amplo, ao prazer. São as atividades que são definidas como boas ou más, e os seus prazeres só são bons, na medida em que as acompanham. As atividades, para serem completas, precisam dos respectivos prazeres. A vida e o prazer, para Aristóteles, não podem estar separados. O prazer acompanha, é concomitante à ação. Portanto, a felicidade aristotélica não é a vida dos prazeres, mas ela implica prazer.

Se a felicidade consiste na atividade do intelecto, diz Tiago, esse é duplo: prático [*practicus*] e especulativo [*speculativus*]. São duas operações ou atividades diferentes. Exclui a operação do intelecto prático, dizendo: “Nenhuma operação do intelecto prático é o supremo bem e o fim último, porque outra coisa e em vista de outra coisa especulam os práticos, como diz Aristóteles no Livro II da *Metafísica*.” E conclui que a felicidade “consiste em uma operação do intelecto especulativo, de tal forma que a felicidade não é outra coisa que inteligir através do intelecto

⁴¹⁵ Diz Aristóteles: “Mas se a felicidade consiste na atividade conforme à excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme à mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme à espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita. Já dissemos que esta atividade é contemplativa.” (*Ética a Nicômaco*, 2. ed. 1992. p. 201).

⁴¹⁶ *Ibid.*, VI 12, 1153 a 14, p. 147.

especulativo”.⁴¹⁷ Por essa perspectiva *intelectualística*, isto é, atividade do intelecto, Tiago é fiel a Aristóteles e a Tomás de Aquino, colocando-se contra a posição de cunho agostiniano de Boaventura e de Duns Escoto. Para Tomás, lendo e interpretando o texto de Aristóteles, aponta que há duas felicidades: a contemplativa e a prática, que se complementam. Aristóteles também indicou que havia algo mais sublime, divino, acima do humano e, de certo modo, presente na atividade da melhor parte do homem: o intelecto. Isso foi muito bem-usado pela leitura cristã realizada por Tomás de Aquino.

Mesmo enfatizando que a felicidade última do homem não é outra coisa que a atividade de inteligir do intelecto especulativo, alerta: “Entretanto, não em qualquer inteligir, porque como todos os homens, em perfeita idade, participam de algum ato de inteligir, seguir-se-ia, então, que todos estes homens, os maus e os homens nefastos, seriam felizes, o que é absurdo”.⁴¹⁸ Claramente Tiago chama a atenção para o fato de que a felicidade não consiste em qualquer atividade intelectual, na medida em que todos os adultos, de algum modo, participam da atividade intelectual [*non tamen in quolibet intelligere*]. E mais, se assim fosse, ele considera absurdo que homens maus e iníquos possam ser felizes. Parece vincular estreitamente a atividade do intelecto com o caráter moral. É preciso considerar qual tipo de conhecimento [*in quo*], em que modo [*in quali*] e quais as condições [*in qualiter condicionado*] para ser feliz.

Um conhecimento ou um ato de compreensão, de intelecção, para ser considerado supremo e nobilíssimo, isto é, para que a felicidade seja a atividade [*operatio*] própria do intelecto especulativo, sustenta Tiago, que deve ter quatro requisitos ou condições de excelência: estritamente elevado, isto é, voltado para um objeto inteligível muito alto, permanente o quanto seja possível ao homem, proceder de uma faculdade muito nobre e deve se realizar em uma faculdade ou sujeito muito nobre.⁴¹⁹ Embora Tiago não entre em detalhes, parece pressupor a teoria prática

⁴¹⁷ JACOBUS DE PISTORIO, 1955, p. 450: “Sed nulla operatio intellectus practici est summum bonum et ultimus finis, quia quid aliud et propter aliud speculantur practici, ut dicit Aristoteles secundo Metaphisice. [...] Consistit ergo in operatione intellectus speculativi, ita quod felicitas nihil aliud est quam intelligere et per intellectum speculativum.”

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 450-451: “Non tamen in quolibet intelligere, quia cum omnes homines perfectae etatis participent aliquo intelligere, sequeretur quod omnes tales homines et mali et nefandi viri essent felices, quod est absurdum.”

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 451.

aristotélica, não só na relação estreita entre atividade racional e o caráter moral, mas especialmente no bem inteligir, isto é, no pensar correto, adequado visando à melhor ação. A escolha e a ação boa, justa e correta como convém ou conforme a virtude passa necessariamente pela capacidade humana de deliberar bem, de inteligir com conhecimento daquilo que se deve fazer para atingir o fim desejado naturalmente. Postos esses requisitos, Tiago conclui:

Como o nobilíssimo inteligível é uma substância separada e entre as substâncias separadas o próprio Deus, como é claro a todos aqueles que inteligem na Filosofia, e [como] a virtude mais nobre é a sabedoria [*sapientia*], como se diz no livro VI da *Ética a Nicômaco*, resulta que a felicidade não é nada mais que inteligir com continuidade quanto é possível ao homem, as substâncias separadas e principalmente o próprio Deus.⁴²⁰

Essa definição de felicidade parece estar alinhada à posição sigeriana e boeciana. Não é a ideia de a felicidade perfeita consistir na contemplação de Deus, assim como ele contempla a si mesmo. A alternativa está no esforço do pensamento racional de modo continuado e na medida do humanamente possível nesta vida terrena na busca do conhecimento das substâncias separadas e de Deus, que é a atividade filosófica por excelência. São os objetos mais elevados e dignos de serem conhecidos através da virtude humana mais nobre que é a *sabedoria teórica* ou *sapiência* [*sapientia*]. Sapiência que Tiago usa, seguindo o costume medieval de traduzir desse modo a *sophia* aristotélica.

A *sophia* é, para Aristóteles, a virtude teórica por excelência, a sabedoria ou ciência dos primeiros princípios e das causas últimas, a Filosofia primeira (metafísica) que estuda o ser enquanto ser, a substância e as coisas mais elevadas e divinas (*Teologia filosófica*). Assim, a *sabedoria teórica* [*Sophia*], conforme a *Ética Nicomaqueia* VI 7 1141a, é a união da razão intuitiva, do *intelecto* [*nous*] com o *conhecimento rigoroso e científico* [*episteme*] das primeiras causas e princípios e daquilo que é superior. As

⁴²⁰ Ibid., p. 452: “Cum igitur nobilissimum intelligibile sit substantia separata et inter substantias separatas ipse Deus, ut planum est omnibus intelligentibus in phylosophia, et nobilissima virtus sit sapientia, ut dicitur sexto Ethicorum, relinquitur quod felicitas nihil aliud est quam continue sicut possibile est homini intelligere substantias separatas et precipue ipsum Deum.”

demonstrações, pelas quais opera a ciência [*episteme*], dependem dos princípios. A *sabedoria teórica* ou *sapiência* é um saber teórico, contemplativo, diferente da *sabedoria prática* [*phronesis*]. O apoio argumentativo é buscado pelo autor não apenas em Aristóteles, mas em “todos aqueles que integram na Filosofia”, assim como Averróis, Siger de Brabante, etc. É evidente para Tiago que o caminho da Filosofia é o adequado para alcançar a felicidade humana perfeita e deve ser feito pelo especular como ensinou Aristóteles, e nenhuma palavra sobre a real possibilidade daquela outra felicidade perfeita, isto é, a *beatitudo* alcançada pela via da Teologia enquanto Sagrada Escritura, como foi qualificada por Siger. Porém, existem requisitos a serem cumpridos para chegar à felicidade última.

Ainda ancorado em Aristóteles, Tiago elenca as condições “acidentais” que decoram ou servem de modo orgânico à felicidade e produzem alegria ou prazer ao conhecimento intelectual: a beleza do corpo e outras características análogas, isto é, não pode ser feliz aquele que tem aspecto excessivamente feio, é solitário, não tem filhos; também não pode ser feliz aquele que não tem saúde, não tem riqueza suficiente e um certo número de amigos. Estas últimas são as condições que servem à felicidade de modo orgânico. Para especular é preciso que as necessidades básicas sejam atendidas, não precisando ser rico. Aqui começa a segunda parte de seu tratado.

Tiago discute qual é o caminho e que tipo de ação humana pode alcançar tal felicidade. É interessante observar um duplo procedimento no caminho da felicidade. O primeiro procedimento argumentativo é apontar, localizar e retirar os obstáculos que distraem o homem da contemplação da verdade. Tais obstáculos são a doença do corpo, e as paixões, da alma sensitiva, especialmente, as emoções e os desejos sexuais, a ira e a ganância. Para afastar tais obstáculos, são necessárias as virtudes morais, especialmente a virtude da temperança. O segundo procedimento consiste na subida do intelecto através dos vários degraus do conhecimento, seguindo os passos de Aristóteles.

Mais especificamente, então, qual é o modo e quais são os meios para que o homem com suas ações possa alcançar a felicidade? A resposta passa pela posição sustentada por Averróis, segundo a qual a natureza segue dois modos de levar, ou melhor, *proceder* ou *arrancar* [*educendo*] da matéria a forma mais nobre que constitui a alma intelectiva. A alma intelectiva e o intelecto possível possuem a atribuição de inteligir o

supremo e mais nobre objeto de intelecção, pois, “assim como a matéria-prima está em potência em relação a todas as formas naturais, também o intelecto possível está em potência para todas as formas inteligíveis”.⁴²¹

Os dois modos são: primeiramente, devem ser afastadas as disposições contrárias, que são obstáculos e, depois, proceder segundo a ordem dos objetos da especulação, iniciando pela primeira forma para seguir gradualmente as formas intermediárias. Em outras palavras, esse processo da natureza passa de um extremo a outro da seguinte maneira: introduzir a forma dos elementos e, através desses, introduzir a forma dos mistos que, por sua vez, introduz a forma dos vivos que introduz a forma sensitiva, da qual vem introduzida a forma mais nobre que é a alma intelectiva.

Quanto aos impedimentos (os principais são dois: afeição e paixão do desejo sensível e a enfermidade e o enfraquecimento do corpo) que afastam o homem da especulação da verdade e, conseqüentemente, impedem de atingir a felicidade, devem ser eliminados. Tiago aconselha, como um médico, que, para chegar à especulação filosófica, deve-se remover as três principais paixões: as paixões venéreas, a paixão da ira e a sede de riquezas. Embora os dois primeiros sejam conaturais em nós, juntamente com a concupiscência da comida e da bebida, e a inclinação para elas é uma tendência difícil de dominar, é preciso manter-se longe e recusá-los, ou pelo menos, mantê-los sob controle para não cair no mero domínio do corpo. Isso vale também para a sede de riquezas.

De que maneira essas três paixões desviam o homem da especulação da verdade? Tiago responde que isso ocorre de muitas maneiras: as paixões excitam fortemente os desejos, o que leva a alma a ocupar-se com eles desviando-se de outras atividades próprias; os impulsos ou as implicações dessas paixões são muito violentos, dificultando aqueles impulsos direcionados para os inteligíveis; as paixões corrompem a boa disposição do corpo para poder inteligir. O desfrute em excesso dos prazeres sexuais, o abuso na comida e bebida, a frequente e demasiada ira e o desejo de acumulação de riquezas provocam muitas enfermidades no corpo impedindo que o homem possa ter uma boa disposição e, assim, ocupar-se com a especulação e alcançar a felicidade. É particularmente interessante o fato que a frequente ira inflama o coração e provoca enfermidades no

⁴²¹ Ibid., p. 453-454. “Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas naturales, ita intellectus possibilis est in potentia ad omnes formas inteligibiles.”

corpo e fortes movimentos dos vapores que alteram os órgãos da fantasia [*fantasia*] e da imaginação [*ymaginacionis*]. Lembrando que, à moda aristotélica, é pela fantasia e imaginação que se dá o conhecimento, o inteligir humano.⁴²²

O modo de superar essa condição existencial de humano é pelo controle que o próprio homem pode fazer de si mesmo. E proceder desse modo só é possível pela prática da virtude moral, exemplificada por Aristóteles. Tiago aponta às virtudes morais da temperança [*temperancia*], da mansidão [*mansuetudo*] e da liberalidade [*liberalitas*] para dar conta, respectivamente, das paixões sexuais e da comida e bebida, da ira e da riqueza. Ele destaca a temperança como essencial, agregando que a castidade, conforme sustenta Averróis, é indispensável para a especulação da verdade [*quod castitas inter omnes virtutes maxime valet ad veritatis speculationem*].⁴²³

Ancorado na base da concepção aristotélica da ação moral, Tiago repete o Filósofo que diz que é pelos atos que chegamos a ser virtuosos. Como o construtor, pelo exercício de sua profissão, torna-se construtor, também o homem que age pela temperança, pela mansidão e pela liberalidade, torna-se possuidor das respectivas virtudes morais. Assim, “por meio destas virtudes, já adquiridas se foi possível na infância, então se pode aceder às coisas puramente especuláveis e, colocando de antemão as devidas disposições, [se prepararia] o intelecto para receber tais objetos da especulação”.⁴²⁴ Somente assim, se poderá compreender os entes puramente inteligíveis, fazendo preceder, conforme a ordem aristotélica, as oportunas predisposições, se preparará o intelecto para aceitar tais entidades. As predisposições – Tiago cita erradamente a *Ética Nicomaqueia* VI ao invés da *Metafísica* VI – que conduzem retamente o intelecto em seus atos são: a dialética [*dialectica*] e a retórica [*rethorica*], sucedidas pelo estudo dos entes matemáticos [*mathematica*] e dos seres naturais [*naturalia*]. Finalmente, a especulação dos entes divinos e separados da matéria [*speculabilia divina et separata a materia que sunt intelligibilium nobilissima*].⁴²⁵

⁴²² Ibid., p. 454-456.

⁴²³ Ibid., p. 456.

⁴²⁴ Ibid., p. 457: “Hiis autem virtutibus iam acquisitis, si possibile esset in puericia, tunc accedere oportet ad pure speculabilia, et primo premittere dispositiones disponentes intellectum ad receptionem talium speculabilium.”

⁴²⁵ Idem.

Na última parte, discute várias objeções que podem ser levantadas contra a sua conclusão (certamente estas objeções eram correntes). De modo escolástico, apresenta primeiramente as cinco objeções: a felicidade depende da vontade e não do intelecto, a felicidade consiste nos prazeres sensíveis, a felicidade consiste no seguir o instinto natural, a felicidade consiste nas honras públicas, e a felicidade consiste na riqueza. Em seguida, responde a cada uma delas.

O elenco dessas objeções e as respostas dadas lembram alguns caminhos já percorridos, por exemplo, por Severino Boécio no *De consolatione philosophiae*. Em seu diálogo com a Filosofia, o prisioneiro Severino Boécio era levado, pouco a pouco, a desvencilhar-se das lembranças inoportunas da vida repleta de aparências de outrora, em que julgava e tomava a riqueza, a honra, o poder, a glória e o prazer como a verdadeira felicidade. Ouvia a argumentação da Filosofia, que pretendia consolá-lo de sua atual condição e levá-lo a perceber a verdadeira felicidade, através da demonstração da incapacidade dos bens externos, das coisas temporais, para satisfazer o desejo da alma humana. Ele argumentava de modo negativo, seguindo o método de exclusão, usado por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*, e que também será repetido pelos medievais, em especial junto com a definição dada por Tomás de Aquino. Aqui, Tiago usa a definição boeciana de felicidade, que consistiria de um “perfeito estado pela congregação de todos os bens” [*status omnium bonorum aggregatione perfectus*]⁴²⁶ de modo restritivo aos bens exteriores (riqueza) como possível objeção à sua concepção de felicidade.

Essa interpretação restritiva nos parece intencional como tentativa de possível objeção à sua concepção de felicidade, e, se considerarmos a brevíssima resposta a essa objeção, confirma seu propósito, a nosso aviso, quando diz: “Devemos dizer que, na moeda não há agregação de todos os bens, mas somente dos bens venais e Aristóteles [EN IX 1 1163b] está pensando em bens venais quando diz que pelas moedas tudo é medido.”⁴²⁷ Portanto, não significa que Tiago não tenha compreendido a definição de felicidade boeciana e tomasiana.

⁴²⁶ Ibid., p. 460. Cf. BOÉCIO: *De consolatione philosophiae*, III, prosa II. Sobre a posição de Tomás de Aquino, vide: *Comentário da Ética a Nicômaco e Summa Teológica I*, II parte, q. 1-5.

⁴²⁷ JACOBUS DE PISTORIO, 1955, p. 463: “Ad aliud dicendum quod in numismate non est aggregatio omnium bonorum, sed solum bonorum venalium, et de venalibus intelligit Aristoteles eum dicit quod numismate omnia mesurantur.”

A resposta à terceira objeção é particularmente importante, pois Tiago agrega algo, repetindo o que Boécio de Dácia afirma no *De somniis* sem o citar. Considera que o homem pode ser visto de três pontos de vista diferentes (enquanto homem, enquanto é parte da multidão doméstica e civil e enquanto é parte da totalidade do universo). Sustenta a existência de três fins últimos [*triplex est finis eius*] e, portanto, a possibilidade de um tipo de felicidade correspondente a cada um deles. Deixa claro que, do ponto de vista do homem enquanto homem, que o fim último e a felicidade correspondente são aqueles discutidos no seu tratado [*Finis enim ultimus eius, secundum quod, est homo est ipsa felicitas*]. Como Boécio, do ponto de vista do homem, como parte de uma sociedade familiar e civil, a felicidade alcançada é prática [*Finis autem eius, secundum quod est pars multitudinis domestice et civilis est felicitas practica*]. E enquanto homem, como parte integrante do universo, a sua felicidade encontra-se na geração dos filhos, pois a possibilidade, por natureza, de se completar e se perpetuar reside na reprodução, conforme determinação divina [*Finis autem eius, secundum quod est aliquo modo pars universi, est generare sibi simile*].⁴²⁸

Kristeller sugere que para determinar a posição de Tiago, na história ética do século XIII, é preciso compará-lo com as concepções de Tomás de Aquino e com os “averroístas latinos”. Aquele é quem tentou harmonizar os ensinamentos de Aristóteles com os preceitos da tradição teológica, e esses são os que tentaram interpretar Aristóteles nos seus próprios termos, longe da Teologia cristã.⁴²⁹ Pensamos que, por tudo o que foi dito e analisado acima, é possível enquadrar as ideias da *Quaestio*, de Tiago, no quadro geral da posição filosófica dos aristotélicos radicais, porém há diferenças.

Tanto Tomás de Aquino como Tiago concordam em eliminar a riqueza, a honra, os prazeres, os bens do corpo em geral, da alma sensível, da vontade e do intelecto prático. Para Aristóteles, o intelecto prático desempenha um papel crucial na definição da ação moral e da escolha deliberada como atividade constituinte da *eudaimonia*. Algo semelhante representou a vontade e as virtudes infusas (teoria da iluminação) para Agostinho e os agostinianos do século XIII, como Boaventura.

⁴²⁸ JACOBUS DE PISTORIO, op. cit., 1955, p. 462.

⁴²⁹ Ibid., p. 435. Não esquecendo que Boécio de Dácia sofreu influências de Tomás de Aquino, conforme BUKOWSKI; DUMOULIN, op. cit., p. 624-631.

Tomás de Aquino buscou entender Aristóteles diretamente a partir das obras traduzidas por Moerbecke, e negando que a felicidade, segundo ele imperfeita, consista na contemplação da substância separada, indício de que conseguiu manter-se imune às influências dos comentaristas greco-árabes. Ele seguidamente salienta que a visão de Deus, que constitui a felicidade perfeita, suprema, pode ser atingida apenas na vida futura, celeste e que somente uma participação imperfeita na felicidade pode ser alcançada durante a vida presente. Ele faz uma distinção entre *speculatio* e *contemplatio* na questão da felicidade, considerando a limitação deixada por Aristóteles na sua ética de que estava investigando a felicidade do homem enquanto homem. Por sua vez, Tiago, influenciado por Averróis e provavelmente pelos comentários bizantinos da *Ética Nicomaqueia* como os demais aristotélicos radicais, inclui esse conhecimento da substância separada na sua definição de felicidade. Ele nunca faz tal distinção entre duas vidas, pois discute a felicidade apenas em termos de nossa vida presente, terrena, e que a mesma pode ser atingida aqui, embora a contínua posse dela possa ser dificultada pelas condições da existência humana. Embora cristão, isso soa muito mais para Aristóteles do que para Tomás de Aquino.

Quanto à relação de Tiago com os supostos “averroístas”, parece clara por dois motivos: Tiago defende a separação entre Filosofia e Teologia, exaltando a especulação teórica como a atividade que conduz à felicidade perfeita do homem. Provavelmente, leu o texto de Boécio de Dácia, além do contato direto com os filósofos da Faculdade de Artes de Bologna. Ambos consideram que a felicidade humana pode ser atingida pelos filósofos durante esta vida. De modo diferente de Tiago, Boécio relaciona o bem último do homem tanto ao intelecto especulativo como ao prático e sustenta que a felicidade consiste na cognição da verdade e na operação do bem, junto com os prazeres que acompanham ambas as atividades, e isso é realizável apenas para uma casta de seres humanos, os filósofos. Tiago, provavelmente, era médico de profissão.⁴³⁰

⁴³⁰ Essa hipótese é apresentada por Zavattono, em trabalho já citado acima, em que afirma: “Nonostante la loro genericità, crediamo che gli aspetti medici presenti nella *quaestio* possano confermare l’ipotesi della professione medica di Giacomo [cita na nota 56 algumas fontes], come, del resto, ci sembra dimostrare l’inserimento della *quaestio* nel codice di Cortona che, come vedremo dettagliatamente più avanti, è una miscellanea medica, collazionata probabilmente per scopi didattici e per la pratica della medicina operativa, contenente gli scritti di *magistri* che studiarono e insegnarono per lo più all’università di Bologna oppure presso gli *studia* di Firenze e di Siena, fra la metà del XIII e gli inizi del XV secolo.” (p. 372-373).

No seu texto, não faz nenhum entusiasmado elogio nem exalta o filósofo e a Filosofia como Boécio, já que entende ser a felicidade realizável para cada ser humano que deseje alcançá-la, pois todos estão inclinados naturalmente à felicidade, desde que atendidas as condições necessárias, como: saber controlar e combater as paixões e praticar as virtudes, visando ao exercício racional contemplativo.

As respostas a essas questões vão além do problema hermenêutico de determinar o que Aristóteles queria dizer, pois parece que os aristotélicos radicais colocaram em discussão não só o homem e a sua imagem, mas a finalidade do homem no âmbito da *civitas*. Apesar dos traços comuns que caracterizam os aristotélicos radicais, não parece que a solução para o velho problema da dicotomia da *felicidade* na *Ética Nicomaqueia* tenha recebido a mesma resposta. A pretensão de retomar Aristóteles fielmente, pelo menos no caso de Tiago, é muito limitada ao conceito de felicidade e são pouco enfatizadas as virtudes morais, além de desconsiderar a virtude intelectual da *sabedoria prática* [*phrónesis*] enfraquecendo, assim, aspectos importantes da teoria e da argumentação aristotélica. A participação da *sabedoria prática* na efetivação da felicidade não foi devidamente considerada, como o fez Tomás de Aquino com os três atos da prudência (conselho, juízo e preceito).

Talvez possamos considerar que as ideias filosóficas dos aristotélicos radicais, embora muito atreladas ao passado, nele nem sempre se alimentaram. O seu ideal ético aponta para a aspiração de um forte desejo de saber (base de fundação da Universidade Medieval), de um pretense *iluminismo precoce*, em que a secularização da consciência começa a despontar pelo pensar e pela reflexão em favor de uma atividade teorética, vista não apenas como *otium*, mas como atividade constituinte de uma *vita ativa*. Assim, contra a hibernação, massificação e ignorância coletiva da simples crença e preocupação com a vida futura, em detrimento de uma consciência mais esclarecida, surge um ideal de cidadão preocupado com o *viver bem* enquanto homem e enquanto espécie ainda nesta vida.

De certo modo, esboça-se a preocupação com um ideal de vida política, operativa, que iniciou e contribuiu para o futuro desenvolvimento e amadurecimento político moderno, embora com as condenações, principalmente às de 1277, ocorra uma gradual perda de confiança na razão. Porém, como sustenta Bottin, essas condenações não impediram o ideal ético em contraste com a religião cristã de se difundir e se propagar, pois era uma exigência interna no âmbito de

muitos intelectuais.⁴³¹ Encontramos esse ideal de felicidade intelectual para o homem, por exemplo, nos poetas toscanos do *Dolce stil novo*, na canção *Donna me prega*, de Guido Cavalcanti, em obras de Dante Alighieri, em vários comentários ou *quaestiones disputatae* sobre o *De anima*, de Tadeu de Parma, Mateus de Gubbio, e Tiago de Piacenza, entre outros.

3 As posições teóricas e a vida prática⁴³²

Primeiramente, é necessário recuperar algo indicado no início desta investigação, quando falamos de Aristóteles. No fim da *Ética Nicomaqueia*, depois de dizer que a contemplação tem uma continuidade maior que qualquer outra atividade humana, Aristóteles afirma:

O filósofo, todavia, mesmo quando está só, pode exercer a atividade da contemplação, e tanto melhor quanto mais sábio ele for; ele talvez possa fazê-lo melhor se tiver companheiros de atividade, mas ainda assim ele é o mais auto-suficiente dos homens. E somente esta atividade parece ser estimada por sua própria causa, pois nada decorre dela além da própria atividade de contemplar, enquanto com as atividades de ordem prática obtemos algumas vantagens, maiores ou menores, além da própria ação.⁴³³

E, um pouco mais adiante, explica que

a felicidade compatível com o intelecto é uma coisa à parte [...]. Tal felicidade, entretanto, parece necessitar de poucos recursos exteriores, ou menos do que os necessários no caso da felicidade conforme à excelência moral. Admitamos então que ambas as formas de felicidade pressupõem a disponibilidade das coisas essenciais à vida, e isto em proporções iguais [...].

⁴³¹ BOTTIN, op. cit., 1989, p. 33.

⁴³² Uma primeira versão desse tópico foi publicada com o título: Considerações sobre as posições teóricas e a vida prática no aristotelismo radical. In: *XI Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval. Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, 2006, Porto Alegre: EST, 2006. p. 462-469. v. 1.

⁴³³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, X 7, 1177 b 1-7, p. 202.

Mas para a atividade contemplativa as pessoas não necessitarão de recursos externos, pelo menos com vistas ao exercício desta atividade; pode-se realmente dizer que de certo modo os recursos exteriores são óbices à contemplação, embora seja verdade que, sendo criaturas humanas e convivendo com outras, tais pessoas desejam praticar ações conformes à excelência moral, e assim necessitarão de recursos exteriores para viverem a sua vida como criaturas humanas.⁴³⁴

Por essas passagens fica claro como Aristóteles considera a atividade do intelecto e o tipo de relação entre o puro fazer teórico, o agir e o fazer na vida prática. Há um equilíbrio entre ambas as atividades. No entanto, no passo seguinte, ele reafirma que a felicidade perfeita é a atividade contemplativa própria de deuses. Esta atividade dos deuses, tida como perfeita, é elevada demais para os humanos. Porém, a melhor atividade possível aos seres humanos, semelhante àquela divina, é a atividade contemplativa do filosofar. É pelo exercício da Filosofia que atualizamos a nossa melhor potencialidade. A atividade filosófica é entendida não apenas como um modo de viver, mas o melhor modo de vida humana.

A concepção de Alberto Magno da contemplação filosófica, da felicidade especulativa, conforme apresentada por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* X, e comentada por filósofos bizantinos é uma das fontes do tal de “averroísmo ético”. Essa concepção de conhecimento metafísico como puramente intelectual, realizado terrenamente na união [*copulatio*] do homem com Deus e com as substâncias separadas, através do estudo e do exercício do pensar filosófico, é retomada constantemente pelos aristotélicos dos séculos XIII e XIV, embora com abordagens diferentes.

Ora, a felicidade é vista como uma atividade, uma atividade do intelecto ao contemplar aquilo que é mais nobre e elevado, segundo Siger. O filosofar é o modo humano por excelência de um verdadeiro ser humano digno de uma vida terrena feliz. A profissão de filósofo, a atividade do filosofar, recebe justificação filosófica de sua validade e autonomia. Boécio de Dácia segue seu colega e, de modo explícito, responde à pergunta sobre o que deve fazer o filósofo e reafirma o fazer filosófico como o tipo de vida ideal. A felicidade terrena está ao alcance

⁴³⁴ Ibid., X 8 1178 a 28-35 e 1178 b 16-23, p. 204.

do homem que sabe usar a sua razão natural, não apenas no contemplar as coisas mais elevadas, mas, também, nos assuntos práticos e no comportar-se como um amante da Filosofia em que o fazer teórico é, também, um agir ético. Essa mesma concepção de Filosofia aristotélica é defendida de modo diferente por Boécio de Dácia, e também por Tiago de Pistoia, como vimos acima.

Mas essa concepção de Filosofia, defendida pelos aristotélicos radicais, não teve vida fácil. Tradicionalmente, o filósofo tem carregado nos ombros o peso de um certo tipo de exclusão social, o preconceito em relação ao seu fazer e ao tipo de vida. Com as condenações de 1277 e com a proibição de lecionar a alguns desses “artistas”, principalmente Siger e Boécio, surgiu, como consequência desse controle ideológico, um clima nada favorável aos filósofos, o qual perdurou por muito tempo. Três anos depois do decreto de Tempier, temos um exemplo disso, numa passagem do prólogo das *Quaestiones in meteorologicorum libri*, de Jacques de Douai, quando ele se defende da acusação de ter sustentado, assim como seu colega Boécio de Dácia, a tese condenada 40 (1): “Não existe estado mais sublime do que o de dedicar-se à Filosofia” [*Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae*] e, esta outra, tese 24 (7): “Excetuando-se as disciplinas filosóficas, todas as demais ciências não são necessárias, a não ser pelo costume dos homens” [*Quod omnes scientie <non> sunt necessarie, preter philosophicas disciplinas, et quod non sunt necessarie, nisi propter consuetudinem hominum*]. Quando se refere à malícia [*malitia*], à inveja [*inuidia*], à ignorância [*ignorantia*] e à estultícia [*stultitia*] como as causas da opressão aos filósofos, defende:

Embora a Filosofia seja a grande perfeição do homem, entretanto nestes dias os filósofos (*viri philosophici*) são oprimidos. [...] E assim como hoje os filósofos são oprimidos e sofrem, também na antigüidade os filósofos sofreram muito, como Boécio que foi mandado para o exílio e muitos outros dos quais se trata em outra parte. [...] Pelo fato de que os filósofos são oprimidos desta maneira, muitos se afastam da via filosófica.⁴³⁵

⁴³⁵ BIANCHI, op. cit., 1990, p. 46 s, nota 74, onde reproduz o texto publicado por GAUTHIER, R. A. *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris: Vrin, 1951. p. 468-469. “Et licet i>s<ta sit quod philosophia sit hominis magna perfectio, uerumtamen uiri philosophici hiis diebus sunt oppressi. [...] Et sicut modo uiri philosophici sunt oppressi et patiuntur, ita et antiquitus uiri

Essa velha e ainda atual atitude de desprezo do filósofo é uma das consequências na vida prática da postura teórica assumida. É compreensível que, em geral, aquilo que não se consegue entender passe a ser desconsiderado, desprezado, ademais se é uma ameaça à ideologia dominante e à ordem estabelecida. O discurso filosófico é, por natureza, inquietante. No momento em que se admite a possibilidade da dúvida, do rever as respostas dadas e recolocar a pergunta, as nossas certezas são relativizadas, deixam de ser *simpliciter* e passam a ser, no máximo, *secundum quid*.

As intrigas provocadas pela combinação de atitudes [*malitia, invidia, ignorantia e stultitia*] aumentaram os contrastes internos, na Universidade de Paris e, certamente, em outras universidades medievais. Certamente, esse clima “nada cristão” era uma justificativa a mais aos olhos de Tempier para uma intervenção, a qual não pôs fim ao conjunto de ideias e comportamentos cunhados de “averroístas” que, a despeito de tudo, sobreviveu nos textos de João Buridano, João de Janduno, Dante, entre outros. No entanto, a condenação de Tempier não deve ser supervalorizada.

Por outro lado, embora os momentos de tensão e de conflitos localizados, em geral, a relação entre Teologia e Filosofia, seguindo o ideal defendido por Tomás de Aquino, Henrique de Gand e Rogério Bacon, era pela unidade do saber. Perdida esta unidade (a partir da impossibilidade de uma Teologia cristã científica e, ao mesmo tempo, o reconhecimento do valor da Teologia racional), a relação entre Filosofia e Teologia, no século XIV, foi diferente.⁴³⁶ Mesmo com a clara divisão e distinção do que compete a cada uma delas, do aparente consenso da necessária coexistência de ambas, as contraposições continuaram alimentando a mente de ambos os lados.⁴³⁷

philosophici multa passi fuerunt [Gauthier: sunt], sicut boethius qui fuit missus in exilium et multi alii de quibus recitatur alibi. [...] Unde hoc quod uiri philosophici sunt sic oppressi multos /f. 63ra/ retrahit a uia philosophica.”

⁴³⁶ Sobre a influência das novas ideias de Teologia sobre o averroísmo bolonhês do século XIV, de teólogos como Duns Scotus, Ockham, entre outros, vide: KUKSEWICZ, Z. *Averroïsme bolonais au XIVe siècle: édition des textes*. Wrocław-Varsovie-Cracovie: Ossolineuns, 1965.

⁴³⁷ Um exemplo disso pode ser lido na célebre carta *De laudibus Parisius* c. 2, de João de Jandun. Ao elogiar a Faculdade de Artes, ele critica a “agitação” dos teólogos dizendo: “In una tranquillissima via detta Sorbona, come pure in un grand numero di case di religiosi, si possono ammirare padri venerabili e monsignori che, quasi fossero satrapi divini e celestiali pervenuti felicemente al culmine della perfezione umana (per quanto

A causa da “opressão” aos filósofos e a elevada “mortalidade” dos *virii philosophici*, como diz Bianchi, tinham outras razões que o controle ideológico exercido pela Igreja: retribuição insuficiente pelo seu trabalho diante das profissões mais lucrativas, menor prestígio em relação a outras atividades e pouca oportunidade de intercâmbio com o mundo profissional e político.⁴³⁸ Ora, pelo raciocínio mais simplório, se não se deve envelhecer na Faculdade de Artes, então é melhor procurar outras atividades mais lucrativas ou, mesmo, transferir-se para a tranquilidade da Faculdade de Teologia.

A idealização apaixonada da vida teórica dos verdadeiros aristotélicos radicais (aqueles que levaram ou pretendiam, como Siger e Boécio, dedicar a vida inteira à carreira de *filósofos*), em última análise, aponta para uma reflexão sobre o fim último da vida humana terrena, tanto individual quanto coletiva, e sobre o bem supremo desejado por todos. Vai além do mero interesse particular ou o simples cumprimento de uma norma eclesiástica ou universitária. O ideal da felicidade humana é para homens dispostos a assumirem-se como humanos, no uso de sua razão natural e numa vida dedicada à busca do conhecimento, acompanhada de um conjunto de práticas e hábitos tidos como *virtudes* adequadas para uma vida digna de filósofos. A Filosofia é entendida como a máxima realização da *humanitas*.

Porém, é bom lembrar que não poucos dos continuadores desses ideais (especialmente no século XIV, no chamado “averroísmo italiano”) não eram filósofos de profissão, mas médicos, juristas ou mesmo poetas e teólogos. Eles estavam seduzidos pelo ideal da “felicidade mental”, de

ne è capace l'intelligenza unita alla grandezza), spiegano solennemente con frequenti esercizi di commento e discussione le santissime scritture del vecchio e del nuovo Testamento [...] si sfianano nel lavoro, si macerano nelle veglie, si angustiano nelle preoccupazioni! Ora infatti rettificano le deviazioni dei filosofi pagani, ora ne sterminano gli errori; ora infine ne accolgono le verità da essi scoperte con la ragione naturale, togliendole loro 'quasi le possedessero illegittimamente', e se ne appropriano per la difesa della fede cattolica: almeno fin dove è lecito. Tuttavia, sebbene tutti questi professori, che si professano strenui difensori della verità, credano di mirare ad un unico fine superiore, cioè alla conoscenza e all'amore della somma Trinità, accade loro di frequente un fatto, che non manca di suscitare ammirazione tra i semplici: cioè di difendere, sui medesimi problemi, opinioni contrarie... quale vantaggio, ed in quale modo, una tale ginnastica apporti alla religione cattolica, lo sa Dio; e loro stessi si premureranno di spiegarlo a chi, a tempo e luogo opportuno, senza ironia, ma per sua istruzione, vorrà domandare loro il senso di un simile modo di procedere.” (Trad. italiana de BIANCHI; RANDI, op. cit., 1989, p. 72 s).

⁴³⁸ BIANCHI; RANDI, op. cit., 1990, p. 26.

pertencer a uma elite intelectual, onde o bom uso do intelecto em questões de metafísica, física, ética, lógica, matemática, era a diferença específica e, como resultado acessório, contribuição qualitativa no âmbito sociopolítico. Embora catalogados como pertencendo a uma mesma doutrina ou corrente filosófica, os pontos em comum não são suficientes para uniformizá-los, daí o problema da validade de categorias historiográficas como “averroísmo latino” e “averroísmo ético”. Mesmo comungando de uma original concepção de Filosofia e de filosofar, vista como uma indagação racional, como um bem e que tinha um fim em si mesmo, eles cultivaram interesses diferentes e desenvolveram ideias filosóficas que não podem ser entendidas como idênticas.

O intelectual, como o protótipo perfeito de ser humano, coloca em evidência premissas de difícil consenso: a redução do humano ao intelectual; a Filosofia como o único modo de atualização da racionalidade e, conseqüentemente, da humanidade do ser humano; a “classe” dos filósofos como conquistadores e portadores das virtudes, da excelência, da perfeição e da nobreza, enquanto os demais seres humanos são considerados não filósofos, incompletos, imperfeitos e inferiores. Vimos numa das citações de Sígér de Brabante acima, onde parafraseia Sêneca, que uma vida sem estudo, sem o conhecimento das letras equivale a morte e não é digna de ser vivida. Acrescenta Boécio de Dácia: quem não se dedica exclusivamente ao estudo e à contemplação filosófica “não possui uma vida correta” [*non habet rectam vitam*]. Outros colegas, como Aubry de Reims, comungam de tais opiniões a ponto de acreditarem que quem não busca a vida filosófica não merece ser chamado de homem.⁴³⁹ Nesse sentido, o caso da morte de Sígér pode ser interpretado deste modo: o filósofo Sígér já estava morto, intelectualmente, antes do episódio do suposto assassinato.

Esses professores de Filosofia apresentavam-se na investigação filosófica com um objetivo e uma motivação que transcendia a única finalidade da existência humana dada pela ótica teológica cristã: a salvação eterna da alma. Antes mesmo de ser uma *vana curiositas* ou um interesse individual do fazer filosófico solitário, aos protagonistas dessa concepção de Filosofia comportava, além das funções próprias de um intelectual,

⁴³⁹ SÍGER DE BRABANT. *De anima intellectiva*, 9. ed. op. cit., p. 112; BOETHII DACI. *Opera (De summo bono)* p. 307. Sobre a posição de Aubry de Reims em sua obra *Philosophia*, vide: GAUTHIER, op. cit., 1984, p. 33.

isto é, de filósofo de profissão dedicado à pesquisa e ao ensino filosófico: a capacidade de colaboração no trabalho filosófico; a absoluta honestidade de juízo; a consciência dos próprios limites; a abertura para a contribuição de outros; a disponibilidade para rever as próprias posições; e a humildade em reconhecer os próprios erros, porém de modo magnânimo.

Tudo isso eles pretendiam fazer sem descuidar do permanente espírito crítico e da independência de juízo, tendo presente que, por mais que uma determinada opinião fosse repetida ou aceita por muitos, isto não dava garantia de validade, pois somente a razão é árbitro da verdade. Mantinham nitidamente a distinção, já realizada por Alberto Magno, entre discurso filosófico e discurso teológico.⁴⁴⁰ Conforme foi dito no capítulo anterior, são frequentes as passagens em que os argumentos postos estão acompanhados de expressões como: *secundum theologos* e *secundum philosophos* ou *loquens ut naturalis*. Isso é causa e, ao mesmo tempo, reflexo da necessidade de reorganização didática e disciplinar da estrutura hierárquica dos saberes para dar conta das exigências e das preocupações doutrinárias provocadas, principalmente, pelo nascimento da universidade e pela irrupção do aristotelismo greco-árabe.

Essa é uma das implicações ou consequências da posição filosófica e da atitude adotada. A reivindicação de independência intelectual, o ato de recusar qualquer forma de controle ou de tutela externa, a preocupação com o rigor disciplinar não tinham a intenção de restaurar o pensamento pagão, como os intérpretes tradicionais pensaram. Antes de tudo, a atitude dos aristotélicos radicais era um modo de defesa das próprias posições teóricas e uma reivindicação da autonomia constitutiva da Filosofia e das ciências particulares. Antes de qualquer apologia de unidade do conhecimento, de aderir ao programa de inspiração agostiniana de uma *sapientia christiana*, de garantir *a priori* a unidade do discurso, a proposta dessa concepção de Filosofia era discutir, analisar com argumentos filosóficos o que era tido por verdade e rever os próprios critérios adotados.

O processo de repensar a Filosofia, seu significado e seus limites, vem acompanhado de uma redefinição, ou mesmo, de uma construção particular do tipo ideal de filósofo. Com olhar agudo e paciente na

⁴⁴⁰ DALES, R. C. The origin of the doctrine of the double truth. *Viator*, XV, p. 169-179, 1984.

herança clássica greco-romana, retomando, como principal fonte, a *Ética Nicomaqueia*, X, e os seus comentários greco-árabes, os aristotélicos radicais mergulharam de corpo e alma na idealização da vida filosófica como a máxima atualização das potencialidades intelectuais possíveis terrenamente para o homem e, como suprema realização no ato e gozo sublime da especulação, o resultado de uma perfeita felicidade.

Quem podia ser considerado filósofo? Conforme a tradição, aquele reconhecido por sábio. Mas para os aristotélicos radicais, não era qualquer tipo de sábio. O modelo a ser seguido era aquele do sábio prudente e virtuoso da *Ética Nicomaqueia*, o qual convivia sem conflitos com a dimensão espiritual da religiosidade do homem grego. Estudar Filosofia, para quem pretendia encarnar esse modelo, exigia algo mais que uma formação introdutória e geral de preparação para estudar e praticar outros saberes. Em primeiro lugar, o forte compromisso de cultivar profissionalmente a verdade, usando de uma linguagem conceitual de especialista, sem ser esotérica, com técnicas demonstrativas e argumentativas apuradas. Em segundo lugar, diferentemente do retrato do filósofo solitário, o *mestre das artes* sentia a necessidade de constituir-se como membro de uma comunidade científica, com uma identidade cultural e corporativa própria, ciente de pertencer a uma determinada tradição doutrinal e consciente de seu papel social num tipo de sociedade estruturada de modo muito diferente da *pólis*. Emerge um *novo intelectual*, o da Filosofia, sem abdicar do credo cristão.

Mas há outra particularidade: a audácia de inovar numa *práxis* filosófica específica que lhes permitia, sem qualquer escrúpulo ou atitude de humildade, autodefinir-se *philosophi*, como o foram os grandes pensadores pagãos gregos e os árabes, chamados pelos cristãos de “infieis”. Essa atitude era acompanhada de uma prática de vida em que elementos descritivos e prescritivos, teóricos e práticos, se interconectavam num tipo de existência tida como ideal para o estudo da Filosofia e da contemplação filosófica. Não faltavam nem com as preocupações e com os conselhos de como eles (os filósofos) deveriam viver, se vestir e se alimentar.⁴⁴¹ A seus olhos tal modo de viver não confrontava e não ameaçava a fé cristã e muito menos a espera de uma *beatitudo* futura, essa reservada ao discurso teológico.

⁴⁴¹ No texto de Siger, *Quaestiones Morales*, p. 98-105 e num outro texto de Boécio, *Quaestiones super IV Meteorologicorum libros*, 64, p. 63s, é possível encontrar referências sobre isso.

Há mais algum pressuposto ou mesmo consequência subjacente nessa relação entre a vida filosófica e a contemplação, ou melhor, a “felicidade mental”? A resposta exige uma análise mais detalhada. Para os aristotélicos radicais a vida filosófica (e somente ela), é digna de ser vivida por filósofos, que exigia desses uma atitude firme, uma postura correta voltada à moralidade, à continência, abstando-se dos prazeres sexuais, da comida e da bebida. Tiago, que aparenta ser médico-filósofo e prefere defender a felicidade como possível a qualquer indivíduo, sustenta que “os impedimentos à especulação da verdade, ainda que sejam muitos, parecem ser dois os principais. O primeiro é a afeição e paixão do desejo sensível, e o segundo é a enfermidade e o enfraquecimento do corpo”.⁴⁴² Isso não era novidade na cultura medieval.

Há um elemento, de certo modo novo e até surpreendente, se considerarmos a experiência de Abelardo e Heloisa em pleno século XII como diferente dos aristotélicos radicais. Ele está na insistência, na determinação e na observância rígida, não por razão de preceitos monásticos cristãos, de não admitir qualquer experiência humana no âmbito da sexualidade por ser indigna àquele que usa o que de mais elevado possui o ser humano e se ocupa com assuntos mais nobres. As experiências desse tipo são animais e bestiais. Isso contraria todo o enfoque naturalístico fornecido pelo próprio aristotelismo e, também, pela tradição médica. Mas isso não pode ser entendido como modismo ou algo do gênero. Esse ascetismo intelectual é um elemento central e constitutivo do *ser filósofo*, mesmo que, na sua grande maioria, a opção por assumir uma vida ascética seja exagerada e não necessária. Mas essa proposta ascética contribuiu para o caminho de elevação ao ideal *místico* de felicidade, defendido, posteriormente, por exemplo, por Mestre Eckart.

Ao argumentar sobre a incompatibilidade entre Filosofia e matrimônio, Síger segue Averróis e, usando argumentos já utilizados por Tomás de Aquino para justificar tal renúncia, explicitamente recomenda ao filósofo a castidade e a virgindade.⁴⁴³ A fonte desse

⁴⁴² JACOBUS DE PISTORIO, op. cit., 1955, p. 454: “Impedientia autem a veritatis speculatione et si multa sint, duo videntur esse precipua. Primum est affectio et passio appetitus sensitivi, secundum est infirmitas et distensio corporis.”

⁴⁴³ SÍGER DE BRABANT. *Quaestiones Morales*, 4, p. 102-103: “Dicendum est ad hoc quod philosophus intendit finaliter cognitionem veritatis, et ille status qui minus retrahit a cognitione veritatis magis convenit et competit philosophis. Talis autem ut in pluribus est virginalis. [...] Status enim coniugalis multas habet mundanas occupationes, ut

ascetismo intelectual e racional parte do aristotelismo árabe e bizantino carregado de elementos neoplatônicos, como o dualismo entre sentidos e razão, prazeres corporais e prazeres intelectuais. A base de sustentação filosófica desse modo de viver permite justificar tanto a renúncia aos prazeres inferiores quanto a opção e a dedicação ao puro pensar. Assim, através da autossuficiência e de todos os demais atributos inerentes ao filosofar, o filósofo pode elevar-se até a compreensão dos entes metafísicos mais elevados e gozar dos prazeres intelectuais, ou melhor, atingir a felicidade intelectual, a “felicidade mental”.⁴⁴⁴

A superioridade e a autoconsciência do filósofo interferiam diretamente na relação entre duas virtudes: a magnanimidade e a humildade. Sem qualquer pretensão de defendê-las como virtudes complementares, para Siger, a estima, o amor de si e a consciência dos próprios limites eram expressões de contorno aristotélico impossíveis de serem conciliadas com a concepção cristã. Daí, duas classes de indivíduos distintos: os filósofos como *os grandes* e os não filósofos como *os medíocres*.⁴⁴⁵ Essa concepção de Filosofia e do fazer filosófico coloca o filósofo, segundo a ótica dos aristotélicos radicais – exceto Tiago de Pistoia que defende uma felicidade possível para cada indivíduo – no topo hierárquico da pirâmide social. É óbvio, não por questões de

circa filios et uxorem, quas non habet existens in statu virginali. Et ideo simpliciter melior est philosophis status virginalis.” É possível identificar passagens semelhantes desta em textos de outros “aristotélicos radicais”, como um *Comentário* anônimo publicado por Gauthier, datado em torno de 1290, e o próprio *De summo bono* (p. 374 [282]), de Boécio de Dácia. Para mais detalhes sobre aproximações da posição de Siger e dos demais aristotélicos radicais, vide: GAUTHIER, R.-A. Trois commentaires “averroïstes” sur l’Ethique à Nicomaque. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XVI, p. 226, 298, 1948.

⁴⁴⁴ BOETHII DACI OPERA... (p. 375): “Quia qui gustavit delectationem maiorem spernit omnem delectationem minorem; philosophus autem delectationem intellectualem in speculando virtutes entium, quae est maior quam delectatio sensus. [...] quia in intelligendo et speculando non est peccatum, in simpliciter enim bonis non est possibilis excessus et peccatum. [...] Actio autem philosophi est speculatio veritatis; ideo philosophus est facilius virtuosus quam alius.” Na trad. de DE BONI, op. cit., 1996, p. 562. Sobre a “felicidade mental”, vide: CORTI, op. cit., p. 56-57, 1983.

⁴⁴⁵ SIGER DE BRABANT. *Quaestiones morales*, I, p. 98 s: “Quod arguitur ulterius, dicendum quod humilitas est virtus et etiam magnanimitas, sed perfectior virtus est magnanimitas quam humilitas sive temperantia circa honorem. Sic enim notat eam Aristoteles in *quarto Ethicorum*, capitulo de magnanimitate. Non tamen est humilitas imperfectorum, licet non sit tam perfectorum sicut magnanimitas.” Uma excelente análise sobre as controvérsias em torno da magnanimidade pode ser encontrada em GAUTHIER, op. cit., 1951, p. 443-488.

poder econômico ou político, mas pelo amor desinteressado ao saber, à procura da verdade, sem interesses utilitários e imediatos. No fundo, o interesse estava na reivindicação de um espaço específico, de uma autonomia e não na subordinação de algo mais que uma simples disciplina ou área de saber: a exaltação da vida filosófica como uma condição ético-social voltada unicamente à pesquisa e à contemplação racional.

Considerações finais



A Filosofia medieval, especialmente na sua versão mais acabada, a Escolástica, pressupõe a Filosofia greco-romana e se constitui com as contribuições árabes, mantendo uma identidade própria, embora configurada por diferentes posições filosóficas e um método peculiar de ensino. Desde o período da Patrística até o fim do século XIV, a principal discussão filosófica gira em torno da questão da relação entre fé e razão. Junto com essa grande questão de fundo, outro problema, não menos importante, foi tratado: o que é, como e onde buscar a felicidade. Tratar desse assunto exige dos medievais voltarem também ao período anterior ao da Patrística e considerar as tematizações fornecidas por pensadores pagãos, especialmente a proposta ético-filosófica de Aristóteles fundada, exclusivamente, sobre a razão natural humana.

As concepções de Filosofia e de felicidade de Aristóteles e de Agostinho se constituem e refletem ser partes de paradigmas diferentes, embora com pontos de convergência. Se comparadas as duas concepções com as posições defendidas por alguns dos principais protagonistas dos debates filosófico-teológicos do século XIII, pode-se perceber o quanto cada uma forneceu subsídios teórico-conceituais às elaborações filosóficas. A proposta agostiniana, com base neoplatônico-estoica de longa duração na tradição medieval, perde a hegemonia e deixa de ser a unidade do saber logo após a entrada da proposta filosófica do aristotelismo, tal como retomado e propagado no Ocidente pelos árabes, também eles com uma interpretação aristotélica com vários elementos do neoplatonismo. A leitura direta dos textos de Aristóteles contribui sobremaneira para confirmar, confrontar e consagrar o poderoso modelo explicativo racional pagão diante do esquema explicativo e compreensivo de inspiração agostiniana da *sapientia christiana*.

O modo como o pensamento cristão no Ocidente recebeu e concebeu a *philosophia* possui diversas facetas e vários desdobramentos diferentes em relação às suas fontes, tornando nossa tarefa complexa para compreender adequadamente o amplo conjunto de conhecimentos identificados como *sabedoria cristã*. A reorganização dos saberes a partir de novos esquemas disciplinares dá à Filosofia um novo lugar e coloca para a Teologia a necessidade de justificar seu estatuto de cientificidade. Exemplos de organização e divisão dos saberes, como o esquema da divisão das ciências de Gundissalvo, a orientação e o detalhamento do *Guia dos estudantes*, a ênfase ética e a crítica ao modo de fazer Filosofia da tradição cristã, feita por Rogério Bacon, mostram em que direção a reflexão filosófica estava sendo conduzida pelos contemporâneos dos aristotélicos radicais. Nesse novo contexto universitário, a Filosofia passa a ser vista como uma disciplina de caráter teórico e mesmo teorético; isto é, como um saber teórico diferente da ênfase prática dada pela tradição cristã de influência doutrinal neoplatônico-agostiniana e, no início e parte da Escolástica, como serva da Teologia, sem lhe reconhecer um valor em si mesmo e sua contribuição no campo da ética.

Porém, a complexidade aumenta na medida em que a leitura tradicional, feita pela historiografia filosófica do medievo, não contempla adequadamente a verdadeira intenção e a real proposta doutrinária dos aristotélicos radicais, que foram coautores e protagonistas de importantes acontecimentos filosóficos do período intelectual mais fértil do medievo. A intenção, sustentada tradicionalmente pela ortodoxia, de considerar a Filosofia propedêutica incondicional e eterna da Teologia é reavaliada com argumentos filosóficos. Isso determinou um conjunto de ações, tanto por parte dos filósofos como dos teólogos, com desdobramentos inesperados. Esses foram avaliados e interpretados pela tradição filosófica, até tempos recentes, de modo injusto e preconceituoso, como, por exemplo, atribuir aos aristotélicos radicais a paternidade e a difusão da “lenda”, como a chamou Steenberghen, a teoria da “dupla verdade”.

Partindo da necessidade de delimitar e de contextualizar o tema, o ambiente e de rever as interpretações tradicionais, procurou-se dar uma abordagem atualizada e uma interpretação mais fiel, apoiada nos próprios textos, que dessem conta da posição filosófica dos aristotélicos radicais, especialmente de sua principal figura, Siger de Brabante, seguido de seu colega Boécio de Dácia e de um dos representantes do aristotelismo

italiano, Tiago de Pistoia, menos conhecido entre nós, a partir de sua obra *Quaestio disputata de felicitate*.

A proposta de felicidade intelectual dos aristotélicos radicais não é a primeira surgida no mundo cristão. O projeto agostiniano, ancorado numa concepção de Filosofia diferente da Filosofia pagã, gerou muitos frutos e responde satisfatoriamente a muitas das exigências do mundo cristão. Cada época possui suas exigências. Como nos defrontamos hoje com o mundo da ciência e da técnica, naquele espaço e tempo latino a *realidade* era o mundo cristão, o mundo dado pela fé, assentado na história, na tradição e na doutrina do Cristianismo. Dentro desse paradigma, os pensadores cristãos tinham que gerir e administrar suas ideias na difícil tarefa de responder às grandes interrogações humanas, mantendo delicado equilíbrio entre fé e razão. Por isso, entendemos que falar dessa relação sem tratar seriamente das reflexões de Sígier é reduzir o pensamento escolástico a uma visão parcial.

Do ponto de vista de uma concepção de Filosofia em sentido restrito, é difícil sustentar a ideia de uma Filosofia como “amor à sabedoria”, em que os filósofos são todos tidos como sábios, são todos aqueles possuidores da verdade por serem crentes, inclusive aqueles mergulhados na completa ignorância. Com Sígier e seus colegas, a Filosofia ganha um significado mais preciso. Na vida prática, como ocupação profissional e, conceitualmente, no sentido da experiência filosófica, esta se eleva acima da experiência imediata, subjetiva e passageira da realidade sensível para se efetivar no mundo objetivo, estável das estruturas inteligíveis. Aqui pode ou não se dar o conhecimento e a contemplação das coisas mais elevadas pela teoria da *copulatio* entre o intelecto humano e o divino. Deste último ponto em diante, por um lado, começam os vestígios [de modo diferente da *copulatio*], daquilo que com Mestre Eckhart será conhecido como o ideal “místico”, embora já com Boaventura a Filosofia e a Teologia culminam na sabedoria mística (vida de união com Deus); por outro lado, a versão cada vez mais laica até ser substituída pelo paradigma da subjetividade cartesiana.

Sígier realiza uma clara e radical distinção e separação entre metafísica e Teologia, embora não usando os termos *simpliciter* e *secundum quid* nos textos analisados. Ele reivindica filosoficamente a autonomia, a legitimidade e a liberdade do fazer filosófico diante da supremacia da Teologia. Sem transgredir os dogmas cristãos, Sígier argumenta dialeticamente, formalizando uma metodologia filosófica coerente e

consistente que lhe permite defender não só uma determinada concepção de Filosofia, apoiada no filósofo, como uma forma metodológica de filosofar encarnada no modo de vida do filósofo, espelhado no sábio prudente e virtuoso do Livro X, da *Ética Nicomaqueia* e personificado por ele próprio e seus colegas *artistas*.

A identificação entre os conceitos de *Filosofia* e de *felicidade* mostra uma proposta filosófica radical e crítica além de suas fontes, digna da repercussão obtida, inclusive, entre outras profissões até o fim do século XV. A concepção de Filosofia de Siger permite a compreensão, de modo um pouco mais completo, mas ainda não definitivo, de seu possível ideal de felicidade. A tentativa de compreender o que Siger pensou sobre a felicidade, de modo indireto e parcial, via “testemunho” de Agostinho Nifo, continua não conclusiva. Pelas abordagens de alguns poucos passos das próprias obras sigierianas onde é possível estabelecer alguma relação com o tema *felicidade* e se aproximado da abordagem de seu colega Boécio de Dácia, então o ideal de felicidade sigieriano está intrinsecamente ligado à sua concepção de Filosofia e, ao menos em linhas gerais, próximo da abordagem boeciana. Aliás, é oportuno lembrar que 750 anos antes, Severino Boécio (480-524) escreveu a obra *De consolatione philosophiae* numa perspectiva filosófica, buscando o conforto oferecido pela Filosofia sem nenhuma referência aos consolos da religião cristã. Detalhe: foi uma das obras mais lidas pelos escolásticos.

O ideal de felicidade intelectual não pode ser reduzido a um conjunto de enunciações utópicas. Ele é um itinerário da mente para Deus pela dúvida e radicalidade da via racional, com argumentos e demonstrações filosóficas sem apelar para os elementos emocionais típicos da contemplação religiosa comum a todos, rudes e sutis, instruídos e não instruídos, sábios e ignorantes. O filósofo é possuidor das virtudes intelectuais e morais, como exemplarmente apresenta Boécio de Dácia em seu texto considerado como um verdadeiro manifesto do filósofo como modelo ético. Pelo esforço de sua capacidade intelectual em compreender e abarcar a totalidade do saber, ele experimenta os prazeres sublimes da especulação. Pelos caminhos de uma concepção de Filosofia puramente racional, ele consegue realizar aquela potencialidade mais sublime e específica que todo ser humano possui, embora a maioria não a atualize: a racionalidade.

O uso da racionalidade representa para o homem medieval a máxima perfeição possível a um ser humano na sua curta vida terrena. Todos

podem atingir essa felicidade limitada às condições humanas. Conforme a concepção dos aristotélicos radicais, somente os filósofos conseguem alcançar essa felicidade, não só pelos seus dotes intelectuais [*subtilitas*], mas pela disciplina nos estudos, pela determinação, postura e compromisso. Fundamental é o empenho para conseguir tal condição, possível de ser alcançada com a ajuda de bons professores [*doctores*]. Aqueles que não agem desse modo caem em culpa [*peccatum*]. Geralmente, as motivações de ordem ético-social são vistas como causa do *peccatum*. A paixão pelas honras e glória ou o fruto de uma infância indigente, os preconceitos incorporados pelos costumes são apresentados como causas ou desculpas pelo estado de ignorância e de falta de consciência da maioria das pessoas. Quem não é filósofo, quem não pertence a esta “elite aristocrática”, não passa de um ser incompleto, inferior e alienado, segundo o ponto de vista dos aristotélicos radicais.

Essa maneira de conceber e de viver de modo filosófico a vida é impossível para todos aqueles que não se ocupam com a atividade intelectual por excelência. Aqueles que desenvolvem atividades *mecânicas* ou são privados de instrução e de cultura ou mesmo os que vivem na pobreza não podem integrar essa elite. A premissa aristotélica de que a posse de um mínimo de bens é condição para exercer as virtudes morais e alcançar a felicidade é assumida pelos aristotélicos radicais. O próprio Tomás de Aquino a aceita nesse ponto, enquanto seus colegas franciscanos a recusam.

O eudaimonismo intelectualista traz consigo uma certa desvalorização da *práxis* e da ação em favor da teoria, da contemplação, em que as virtudes morais ou éticas estão subordinadas, como em Aristóteles, às virtudes intelectuais ou dianoéticas. O audacioso projeto filosófico de Siger e de Boécio é de “*salvare sententiam philosophorum*”. O apelo à operação teórica humana significa acreditar e fazer a apologia da felicidade humana possível para humanos ainda nesta vida. Antes mesmo de pensar em conceber a *felicitas* terrena como propedêutica da *beatitudo* celeste, a intenção é mesmo de salvar e de valorizar a vida humana, uma forma particular de vida humana voltada à felicidade terrena, mesmo que seja imperfeita, como sacramenta Tomás. Mas essa leitura tomasiana de felicidade de Aristóteles não é a alternativa aceita pelos aristotélicos radicais.

Talvez querendo evitar a excessiva redução da felicidade à atividade meramente intelectual de uns poucos privilegiados, como em Aristóteles,

tanto Boécio e especialmente Tiago, abrem espaço para níveis de felicidade diferentes. Quando sustentam que o homem pode ser visto de três modos diferentes (em si mesmo, como parte familiar e civil e como integrante do universo na perpetuação da espécie), abrem a possibilidade de três fins diferentes e identificados como últimos. A realização de cada fim último conduz à respectiva felicidade, conforme cada um dos modos de vida. Visto de modo restritivo, o fim último do homem permite pensar em outras possibilidades de vida feliz para o homem, que serão atualizadas pelas reflexões filosóficas posteriores.

A apaixonada adesão de outros profissionais a essa concepção de Filosofia promotora da “felicidade mental” mostra que o ideal teórico dos mestres de artes, ou melhor, dos professores de Filosofia da Faculdade de Artes da Universidade de Paris e, depois, em outras universidades, não ficou restrita e exclusiva à categoria de filósofos. Embora a prática médica muitas vezes tenha servido de exemplo para o filósofo interessado no estudo do pensamento prático, os aristotélicos mostraram-se mais ousados. Longe da organização estrutural da *pólis*, médicos, juristas, poetas e mesmo teólogos pretenderam continuar durante o século XIV, especialmente na Itália, os debates e alimentar o intelecto ao tratar de assuntos deste mundo com argumentos exclusivamente filosóficos, mesmo não sendo filósofos de profissão. A exaltação do ideal de felicidade intelectual seduziu homens como Guido Cavalcanti e Dante Alighieri. Significativa, nesse sentido, é a canção *Donna me prega*, de Cavalcanti, e as inúmeras correspondências nas obras dantescas *Convivium*, *Monarchia* e a *Divina Comédia*. Esses e os escritos de outros, podemos dizer, representantes dessa concepção de Filosofia como Marsílio de Pádua, João de Janduno, João Buridano, entre outros, mostra a propagação do ideal filosófico de Siger e seus colegas, caracterizando-se como algo mais do que um simples movimento subversivo de alguns “infiéis”, que pensavam constituir uma elite filosófica.

A proposta filosófica do aristotelismo radical, e ela não é a única elaborada pelos medievais, deve ser levada em conta para uma adequada leitura do pensamento filosófico dos séculos XIII e XIV. É preciso, assim, evitar cair na ingenuidade de fundar o Renascimento, o Humanismo e o Racionalismo moderno contra ou sem as contribuições do pensamento medieval. As interpretações da historiografia não podem ser tomadas como definitivas e verdadeiras, principalmente quando as leituras realizadas refletiam uma concepção dominante ou o

desconhecimento de certos textos descobertos posteriormente e que impossibilitaram uma análise mais criteriosa e profunda.

O projeto e os resultados das elaborações teóricas dos aristotélicos radicais, a partir de uma leitura menos “contaminada”, podem ser sintetizados como: i) tratar os problemas de seu tempo apoiados nos textos de Aristóteles, a partir de uma interpretação compreensiva e de uma reprodução fiel do pensamento aristotélico, isto é, da verdadeira intenção do Filósofo nos problemas por ele tratados; ii) pela via racional levar às últimas consequências o pensamento de Aristóteles e, se necessário, corrigi-lo sempre e unicamente pela via racional, e mesmo quando suas conclusões são contrárias às conclusões da Teologia, prevalece esta última, reconhecendo a sua superioridade, embora isso ultrapasse o limite e as preocupações do filósofo; iii) respeitar o limite e a competência das ciências, sem querer substituir a Teologia pela Filosofia e vice-versa, e muito menos sustentar verdades contrárias sobre o mesmo assunto – o que não evitou a rotulação de fautores da suposta teoria da “dupla verdade”; iv) exercer livre e autonomamente o *métier* de professor de Filosofia, com um fim teórico à moda grega, restrito ao seu âmbito de competência sem limitar o esforço e a capacidade de argumentação racional do filosofar como caminho para conhecer as verdades mais elevadas e, assim, poder realizar a felicidade do homem; v) adotar uma vida prática regrada, celibatária e de hábitos peculiares, privilegiando o ideal da *theoria* e o desapego aos bens menores e aos prazeres dos sentidos, tipo versão filosófica do “ideal de vida perfeita” dos monges e frades; e vi) a concepção de felicidade gira em torno do fazer filosófico, da *operatio* do intelecto teórico e prático, embora sejam indicados outros tipos de felicidade ao alcance humano ainda nesta vida e possíveis a todos, como foi apresentado por Tiago de Pistoia.

Tomás de Aquino estava empenhado em seu grandioso projeto de síntese harmoniosa entre a razão e a fé, interessado na busca da verdade ao ler os textos de Aristóteles e se esforçava em mostrar que as verdades filosóficas contrárias à Teologia eram, em última análise, filosoficamente falsas. Por sua vez, Siger e Boécio adotam uma postura diferente de Tomás: eles buscam na leitura de Aristóteles não a verdade, mas a verdadeira intenção do Filósofo e distinguem e separam as afirmações da Filosofia das da Teologia, reconhecendo a oposição entre algumas proposições filosóficas, especialmente aristotélicas, e as verdades da Teologia, mas estão interessados, basicamente, em explicar de modo

racional as proposições filosóficas da maneira mais completa possível e dentro dos limites da Filosofia, ainda que suas conclusões possam contradizer as da Teologia, as quais admitem ser infalivelmente verdadeiras pela via da fé, porém são de competência dos teólogos. Em síntese, estudar Aristóteles era cultivar a verdadeira Filosofia, a busca constante pela sabedoria.

Hodiernamente, não é só a Filosofia prática de Aristóteles que pode ser dita atual. Como foi visto acima, também a proposta filosófica de Siger, de Boécio e de Tiago, apoiadas principalmente em Aristóteles e sem submissão plena ao argumento de autoridade, revelam-se atuais. Pode-se discutir indefinidamente o que é propriamente Filosofia, o que seja a felicidade com os mais diferentes argumentos, mas jamais abdicando de argumentos fundados na razão natural humana. A consciência dos próprios limites e, ao mesmo tempo, da necessidade e infinita possibilidade de, pela dúvida, pôr e repôr a questão, usando apenas a sua própria razão mesmo quando a resposta parece ser definitiva e aceita por todos, não seria a essência do filosofar que leva à exaltação da “felicidade mental”? É razoável deixar de abordar essas posições filosóficas nas lições de História da Filosofia Medieval ou reduzir os estudos do período apenas ao grandioso pensamento de Tomás de Aquino ou de algum outro nome consagrado? Ou ainda, é razoável considerar que a defesa argumentada racionalmente, primando pelo esclarecimento, pela autonomia e liberdade de justificar seu ponto de vista pela via racional, respeitando as grandes autoridades filosóficas sem submissão e o corrigindo quando errado, seja uma pretensão exclusiva a partir do iluminismo moderno?

Daquilo que foi visto, parece ser possível dizer que o ideal ético defendido por Siger, Boécio e Tiago, diante da leitura cristã ortodoxa da fé, é uma espécie de impulso para o *esclarecimento* (a exemplo do nascimento e florescimento das universidades). Há uma confiança na razão e nas forças do próprio homem no uso, podemos assim dizer com palavras modernas, de sua “liberdade de escolha” como condição de possibilidade de atingir a felicidade, não só do homem ou de alguns poucos homens como os filósofos, mas, também, enquanto espécie humana. O relevante não está na simples ideia do que seja a felicidade num sentido de pura contemplação intelectual com ou sem a teoria da *copulatio* ou do intelecto único, separado da matéria e imortal. O que interessa é o tipo, a forma e o modo de argumentação possibilitada pela

reflexão filosófica como o tipo ideal de vida feliz, uma abordagem teórica desinteressada e compreendida como um fim em si; isso num momento em que a religião e a “Filosofia cristã”, assim como hoje a ciência, a técnica e o sistema econômico, tinham a pretensão de decidir a questão como a única via possível de domesticar a consciência, tornando todos seus fiéis defensores.

Nesse sentido, são indissociáveis entre si os conceitos de *felicidade*, de *Filosofia* e de *liberdade*, esta última provavelmente percebida pela simples experiência da negatividade, embora apareça embutida sutilmente já na filosofia de Aristóteles e na “vida que vale a pena ser vivida” socrática. Além das contribuições da reflexão árabe e de Alberto Magno, não se deve esquecer que, em pleno século XII, a seu modo e intenção, Pedro Abelardo exaltava a *ratio critica* como razão dialética que se interroga continuamente. Com antecedentes ou não, a concepção de Filosofia construída pelos aristotélicos radicais é entendida como processualidade metodológica de busca da verdade por argumentos puramente racionais. O resultado de suas reflexões indicam que a felicidade e a perfeição humana são uma finalidade legítima da ocupação filosófica, do filosofar por filosofar, e que os temas morais da virtude e do bom caráter do homem cristão podem ser racionalmente investigados e discutidos à luz da Filosofia sem necessidade de explicação teológica. Esses argumentos racionais, em princípio, são possíveis para todo ser humano, desde que tenha a persistência e a atitude para tal atividade intelectual.

Apostar no estudo da Filosofia com atitude crítica e libertadora rumo à felicidade mental, conforme apreendida pelos filósofos investigados, pode ser sustentada eticamente? A perspectiva desses professores de Filosofia em unir elitismo filosófico como ascetismo racional é de fato viável para um cristão? A resposta das autoridades eclesiásticas foi clara. Conforme os proponentes e seguidores desse ideal ético, a Filosofia fornece suporte para o surgimento de uma *vita ativa* tanto no âmbito individual como no âmbito da *civitas*, possibilitando, no processo filosófico de busca da verdade e por argumentos puramente racionais, investigar os problemas e a própria condição existencial humana. Talvez a própria história da Filosofia possa ajudar a responder a essas questões.

Contudo, a partir de investigações sempre mais aprofundadas, especialmente sobre os escritos pouco conhecidos desses filósofos e as relações existentes com outros autores, serão possíveis novos avanços. Nesse sentido, não parece razoável conjecturar que o modo de pensar

desses filósofos contribuiu para a secularização da consciência, o surgimento do individualismo burguês, a total confiança na razão como instrumento adequado para chegar ao conhecimento, o surgimento do pensamento científico-técnico e da própria Filosofia política?

Referências



Fontes Primárias:

AL-FARABI. *El camino de la felicidad* [*Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa 'āda*]. Trad., introducción y notas de R. R. Guerrero, Madrid: Trotta, 2002.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Obras filosóficas*: obras de San Agustín. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga et al. Madrid: BAC, 1947. Edição bilingue.

_____. *De beata vita*. Trad. intr. e notas de Mário A. S. de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988. Edição bilingüe.

AGOSTINO NIFO. *De intellectu. De anima beatitudine. De anima. Dilucidarium metaphysicarum quaestionum* (extratos). In: NARDI, Bruno. *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*. Roma: Edizione Italiane, 1945. p. 11-38.

ARISTOTELIS. *Opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Adademia Regia Borussica. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Berolini apud W. de Gruyter et Socios, 1960-1961. Volumina: I, II, IV et V.

ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Recognovit Franciscus Susemihl. Editio altera, curavit Otto Apelt. Lipsiae: Editor Hermanno Rassovio, 1903.

_____. *Ética a Nicômaco*. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1992.

_____. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*: tratado da virtude moral. Trad., notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. *Metafísica*. (a cura di Giovanni Reale), Milano: Bompiani, 2000.

_____. _____.: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. de Marcelo Perine. 3 vol. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *L'anima*. (a cura di Giancarlo Movia), Milano: Bompiani, 2001.

ARISTOTELES LATINUS. *Corpus philosophorum medii aevi*. Codices descripsit Georgius Lacombe. Union Académique Internationale. Roma: La libreria dello Stato, 1939.

A. M. SEVERINO BOEZIO. *La consolazione della filosofia*. Trad. de O. Dallera, 3. ed. Milano: Rizzoli, 1984.

ANDREAS CAPELLANUS. *The Art of Courtly Love* included in *The Broadview Anthology of British Literature*. Edited by Joseph Black et al. Toronto: Broadview Press, 2006. v. 1.

ANDRÉS EL CAPELAN. *De amore: tratado sobre el amor*. Barcelona: Valcorba, 1984. Edição bilingue.

ANONYMI, MAGISTRI ARTIUM (c.1245-1250). *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata* (Ms. Roma Naz. V. E. 828), edidit Renatus A. Gauthier, P. Grottaferrato, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985.

ANONYMI MAGISTRI ARTIUM (c.1246-1247). *Sententia super 2. et 3. De Anima*, edidit B. C. Bazán. Louvain-La-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1998.

AVERROËS. *La béatitude de l'âme*. Éd., trad. et études par M. Geoffroy et C. Steel. Paris: Vrin, 2001.

BONAVENTURE. Sermon "Vous avez un seul maître, le Christ". In: *Philosophes Médiévaux*. Int. par J-G Bougerol. Trad. et présentation par G. Madec. Paris: Union Générale d'Éditions, 1986. p. 97-122.

_____. *La sapienza Cristiana: collationes in Hexaëmeron* (a cura di V. C. Bigi). Milano: Jaca Book, 1985.

_____. *Opera omnia: collationes in Hexameron*, Collegium S. Bonaventurae – V, 329-449. Ed. Quaracchi, 1882-1902.

BOETHII DACI OPERA. *Topica-Opuscula*. Edidit Green-Pedersen. Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aeci, Hauniae, GECGAD, 1976. v. VI. parte II.

BOETII DE DACIA. *Tractatus de aeternitate mundi*. Berlin: Ed. Géza Sajó; de Gruyter, 1964.

BOËCE DE DACIE. Du souverain bien ou de la vie philosophique. *Philosophes Médiévaux*. Int. et trad. de R. Imbach et M-H Méléard. Paris: Union Générale d'Éditions, 1986. p. 151-166.

BOETHIUS OF DACIA. *On the supreme good. On the eternity of the world. On dreams*. Translation and introduction by John F. Wippel. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.

BOÉCIO DE DÁCIA. *Sobre o bem supremo*. Trad. de Luis A. De Boni. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 163, p. 559-563, set. 1996.

_____. *A eternidade do mundo*. Trad. portuguesa com introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Colibri, 1996.

DANTE ALIGHIERI. *Tutte le opere* (a cura di L. Blasucci). Firenze: Sansoni, 1992.

EGIDIO ROMANO. *De regimine principum*. Roma, 1607. Reprint: Aalen, 1967.

GRABMANN, M. Die Opuscula de *Summo Bono* sive De vita philosophi und *De Sompniis* des Boetius von Dacien. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, sixième année, 1931. Paris: Vrin, p. 287-317, 1932.

GIELE, M. Un commentaire averroïste du Traité de L'âme d'Aristote (text inédit et étude). *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, publié par Wladyslaw Senko, Varsovie-Cracovie: Ossolineum-Édition de l'Académie Polonaise des Sciences, 1971. v. XV.

GIELE, M.; STEENBERGHEN, F. V.; BAZÁN, B. *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*. Louvain, Paris: Béatrice-Nauwelaerts; Publications Universitaires, 1971.

GUILLAUME DE LORRIS, JEAN DE MEUNG. *El libro de la rosa*. Introd. de Carlos Alvar. Trad. de Carlos Alvar y Julián Muela. *Lectura iconográfica de Alfred Serrano i Donet*. Barcelona: Siruela, 2003.

JACOBUS DE PISTORIO. Quaestio disputata de felicitate". *Medioevo e Rinascimento* (studi in onore di Bruno Nardi. Paul O. Kristeller. A philosophical treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his "questio de felicitate". Firenze: Sansoni, 1955. p. 425-463.

LAFLEUR, Claude. *Le Guide de l'étudiant d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIIIe siècle*. (Ripoll 109). Québec: Faculté de Philosophie/ Université Laval, 1995.

PSEUDO-BOECIO. *De disciplina scolarium*. Édition critique, introd. et notes par Olga Weijers, Leiden-Koln: E. J. Brill, 1976.

ROGÉRIO BACON. *Obras escolhidas: Carta a Clemente IV, A ciência experimental, Os segredos da arte e da natureza*. Trad. de Jan G. ter Reegen, Luis A. De Boni e Orlando A. Bernardi. Porto Alegre: Edipucrs; Bragança Paulista: Univ. São Francisco, 2006.

ROGERI BACONIS. *Moralis philosophia*. Post Ferdinand Delorme OFM. Critice instruxit et edidit Eugenio Massa. Turici: In Aedibus Thesauri Mundi, 1953.

_____. *Opus Majus*. Introduction and analytical table by J. H. Bridges. Supplementary volume: containing-revised texts of first three parts; corrections; emendations; and additional notes. Frankfurt and Main: Minerva G.m.b.H., 1964.

_____. *Compendium studii philosophiae*. London: J. S. Brewer, 1859.

SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Ed. critique de B. C. Bazán, Philosophes Médiévaux, tome XIII, Louvain-Paris: Louvain Publications Universitaires; Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

_____. *Écrits de logique, de morale et de physique: quaestiones morales IV*. Ed. critique de B. C. Bazán. Philosophes Médiévaux. Louvain-Paris: Louvain Publications Universitaires, 1974. t. XIV.

_____. *Question sur la métaphysique*. Ed. critique de C. A. Graiff. Louvain: ISP, 1948.

_____. *Quaestiones in metaphysicam*. Ed. critique de Armand Maurer, Philosophes Médiévaux. Louvain-La-Neuve: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1983. t. XXV.

_____. _____. Ed. critique William Dunphy, Philosophes Médiévaux. Louvain-La-Neuve: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1981. t. XXIV.

_____. *Quaestiones super librum de causis*. Ed. critique de A. Marlasca. Philosophes Médiévaux, Louvain-Paris: Louvain Publications Universitaires, 1972. t. XII.

SIGER DE BRABANTE, BOECIO DE DACIA E JACOBO DE PISTOIA: *Tres tratados "averroístas"*. Trad., introd. e notas de Carlos Rodrigues Gesualdi e Antonio D. Tursi. Buenos Aires: Faculdade de Filosofia y Letras; UBA, 2000.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto contra os averroístas*. Trad. de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

TOMMASO D'AQUINO. *Trattato sull' unità dell' intelletto contro gli averroísti*. Trad., commento e introd. di Bruno Nardi. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1998.

_____. *Unità dell'intelletto contro gli averroísti* (testo latino a fronte). Introd., trad. e apparati di Alessandro Ghisalberti. Milano: Bompiani, 2000.

_____. *De coelo et mundus*, I, com. 22, Opera, ed. Fretté. t. XXIII.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Trad. Alexandre Corrêa. Org. e direção de Rovílio Costa e Luis A. De Boni. 2. ed. Porto Alegre: EST, Livraria Sulina; Caxias do Sul: Educus, 1980. 10 v.

_____. *Suma contra os gentios* (I e II). Trad. de Odilão Moura, Ludgero Jaspers, Luis A. De Boni. Porto Alegre: EST, 1990.

Literatura Secundária:

ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*. 3. ed. Trad. Armando da Silva Carvalho. Lisboa: Presença, 1984. v. 3.

ADAMS, Don. Aquinas on Aristotle on happiness. *Medieval Philosophy & Theology*. Notre Dame & London, University of Notre Dame Press, v. 1, p. 98-118, 1991.

AERSTEN, Jan A. Tomás de Aquino: por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber. In: KOBUSCH, Theo (Org.). *Filósofos da Idade Média*. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003. p. 249-268.

AQUINO, Marcelo F. de. A remodelação da ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, Unisinos, v. 2, n.3, p. 235-290, 2001.

ARANGUREN, José Luis L. *Ética*. Madrid: Aliança, 1986.

ARGERAMI, O. La cuestion “De aeternitate mundi”: posiciones doctrinales. *Sapientia*, n.28, p. 99-124, 179-208, 1972-1973,

BATAILLON, Louis-Jacques. Bulletin d’histoire des doctrines médiévales. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: Vrin, t. 65, p. 102-122, 1981.

_____. Les conditions de travail des maîtres de l’Université de Paris au XIIIe siècle. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: Vrin, Juillet, t. 67, n. 3, p. 417-433, 1983.

BAZÁN, B. C. Was there ever a “first averroism”? *Miscellanea Mediaevalia*, 27. Geistesleben im 13. Jahrhundert. Berlin: Walter de Gruyter e CO, p. 31-53, 2000.

_____. Averroes y Sigerio de Brabante. La noción de „intellectum speculativum”. In: *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid: Nacional, v. 1, p. 541-549, 1979.

_____. „Intellectum speculativum”: Averroès, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the intelligible object. *Journal of the History of Philosophy*, v. 19, n. 4, p. 425-446, 1981.

_____. La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux? *Dialogue*, p. 235-254, 1980.

_____. Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: a propos d'un ouvrage récent de E. H. Wéber, O. P. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain: ISP, t. 72, n. 13, p. 53-155, 1974.

BEIERWALTES, W. *Regio beatitudinis*: Augustine's concept of happiness. Villanova University: Augustinian Institute, 1981.

BERTELLONI, F. Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernant la *Politique* et leur rôle dans la réception de la *Politique* d'Aristote. *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve* 12-14 septembre 1998, Louvain: Brepols, 2000, p.171-202.

_____. Lo que se puede decir – lo que se puede saber: In: DE BONI, L. A. (Org.). *Lógica e linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 93-104.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. Metafisica. In: ROSSI, Paolo. *La Filosofia*. Le discipline filosofiche di VV.AA, Torino: Utet, 1995. p. 11-107. v. III.

_____. *Aristóteles no século XX*. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BIANCHI, Luca. *Il vescovo e i filosofi*: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990.

_____. *L'errore di Aristotele*: la polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo. Firenze: La Nuova Italia, 1984.

_____. “Velare philosophiam non est bonum”: a proposito della nuova edizione delle *Quaestiones in metaphysicam*, di Sigeri di Brabante”. *Rivista di Storia della Filosofia*, Milano: Franco Angelis, v. 40, n. II, p. 255-407, 1985.

_____. La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento. *Rivista di Filosofia*, Bologna, v. LXXVIII, n. 2, p. 181-199, 1987.

_____. Felicità terrena e beatitudine ultraterrena. Boezio di Dacia e l'articolo 157 censurato da Tempier. *Chemins de la Pensée Médiévale*. Études offertes à Zénon Kaluza. Éditées par Paul J. J. M. Bakker, Brepols, Fédération

Internationale des Instituts d'Études Médiévales Textes et Études du Moyen Âge, n. 20, p. 193-214, 2002.

_____. Felicità intellettuale, "ascetismo" e "arabismo". In: *Le felicità nel medioevo*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, a cura di Maria Bettetini e Francesco D. Paparella, Milano, 12-13 settembre 2003, Louvain-La-Neuve, Fidem, 2005, p. 13-34.

_____. Filosofi, uomini e bruti: note per la storia di un'antropologia "averroista". *Rinascimento*, Firenze: Leo S. Olschki, v. XXXII, p. 185-201, 1992.

_____. 1277: a turning point in Medieval Philosophy? *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 90-110, 1998.

_____. *La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV*. Firenze: La Nuova Italia, 1997.

_____. *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris: XIII-XIV*. L'ame d'or, 9. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

_____. Captivare intellectum in obsequium Christi. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*. Firenze: La Nuova Italia, n. 38, p. 81-87, gen./mar. 1983.

_____. Aristotele fu un uomo e poté errare': sulle origini medievali della critica al "principio di autorità". *Filosofia e Teologia nel Trecento: studi in ricordo di Eugenio Randi*, a cura di Luca Bianchi, Louvain-la-Neuve: Fidem, p. 509-533, 1994.

_____; RANDI, E. *Le verità dissonanti*. Prefazione di Mariateresa Fumagalli B. Brocchieri. Roma; Bari: Laterza, 1990.

_____. *Filosofi e teologi: ricerca e insegnamento nell'università medievale*. Bergamo: Lubrina, 1989.

BIARD, Joel. La place de la félicité intellectuelle dans l'Éthique buridanienne. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 977-983, 1998.

BOTTIN, Francesco. *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto: Boezio di Dacia (Il sommo bene), Giacomo da Pistoia (La felicità suprema)*. Firenze: Nardini, 1989.

_____. Motivi preumanistici in Ruggero Bacone. *Concordia siscors: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*. (A cura di G. Piaia), Padova: Antenore, 1993.

_____. *Ruggero Bacone: la scienza sperimentale: lettera a Clemente IV: la scienza sperimentale: i segreti dell'arte e della natura*. Milano: Rusconi, 1990.

BOULNOIS, O. Le besoin de Metaphysique. In: SOLERE, J-L.; KALUZA, Z. (Org.). *La servante et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*. Paris: Vrin, 2002. p. 45-94.

_____. Le chiasme: La philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300. *Miscellanea Mediaevalia*. Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 595-607, 1998.

BRAGUE, Rémi. Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 229-244, 1998.

BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

BROCCHIERI, Mariateresa F. B.; PARODI, M. *Storia della filosofia medievale: da Boezio a Wyclif*. 3. ed. Roma; Bari: Laterza, 2001.

BUFFON, Valeria. Sobre el concepto de *felicitas* de la *Ethica noua* en el Commentario de Paris, Ms. 3804^o (1235-1240). *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, v. XXIII, p. 102-107, 2002.

BUKOWSKI, Thomas R. Siger of Brabant, anti-theologian. *Franciscan Studies*, New York, v. 50, annual XXVIII, p. 57-82, 1990.

_____. Siger of Brabant vs. Thomas Aquinas on Theology. *The New Scholasticism*, Washington: Winter, v. LXI, n. 1, p. 25-32, 1987.

BUKOWSKI, T. P.; DUMOULIN, B. L'influence de Thomas d'Aquin sur Boèce de Dacie. *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, Paris: Vrin, t. 57, n. 4, p. 627-631, 1973.

CAMBIANO, G. La figura del filosofo e le altre forme del sapere. *Quaderni di Storia*, v. XIX, n. 37, p. 75-78, 1993.

CAMPANIA, Giambattista da Palma. L'origine delle idee secondo Sigieri di Brabante. *Sophia*, Padova: Cedam, v. 23, ns. 3-4, p. 289-299, 1955.

CAPARELLO, A. "Questioni esegetiche e problemi di confronto nel I libro dell' Expositio al *De anima* di Aristotele: Temistio, Sigieri di Brabante, Tommaso D'Aquino. *Sapienza*, Roma, anno XXXIV, n.1/2, p. 160-174, gennaio-giugno 1981.

_____. Il “De anima intellectiva” di Sigieri di Brabante: problemi cronologici e dottrinali. *Sapienza*, v Napoli, . XXXVI, n. 4, p. 441-474, 1983.

_____. Sigieri di Brabante: maestro del dubbio. *Angelicum*, Milano: Pontificia Universitas a Sancto Thomae, v. 62, fasc. 4, p. 565-608, 1985.

CAPIZZI, Antonio. Anima e corpo nel XIII secolo. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Firenze: Sansoni, anno XXX, v. V, p. 24-42, 205-227, 1951.

CELANO, Anthony J. The understanding of the concept of felicitas in the pre-1250 Commentaries on the *Ethica Nicomachea*. *Medioevo – Rivista di Storia della Filosofia medievale*, Padova: Antenore, n. XII, p. 29-53, 1986.

_____. The “finis hominis” in the thirteenth century Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics. *Archives d’Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, Paris: Vrin, n. 61, p. 23-53, 1987.

_____. Act of the Intellect or act of the Will: the critical reception of Aristotle’s ideal of human perfection in the 13th and early 14th centuries. *Archives d’Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, Paris: Vrin, p. 93-119, 1990.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. 1.

CHENU, M. D. L’homme, la nature, l’esprit. Un avatar de la philosophie grecque en Occident au XIII^e siècle. *Archives d’Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, Paris: Vrin, 1970, p. 123-130, 1969.

CIRNE-LIMA, C. R. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

CLARK, Stephen. The use of *man’s function* in Aristotle. *Ethics – An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*. Chicago: The University of Chicago, v. 82, n. 4, p. 269-283, July 1972.

CORTI, Maria. *La felicità mentale: nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi, 1983.

_____. *Dante a un nuovo crocevia*. Firenze: Casa Editrice le Lettere; Sansoni, 1982.

COSTA, José Silveira da. *Averróis: o aristotelismo radical*. São Paulo: Moderna, 1994.

COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: De Boccard, 1968.

_____. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire: antécédents et postérité*. Paris: Etudes Augustinennes, 1963.

COURTINE, Jean-François. *Il sistema della metafisica*: tradizione aristotelica e svolta di Suárez. Trad. De Costantino Esposito e prefácio de Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1999.

CRUZ HERNANDEZ, M. *Abu-I-Walid Ibn Ruchd (Averroes)*: vida, obra, pensamiento, influencia. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad; Caja de Ahorros de Córdoba, 1986.

DALES, R. C. The origin of the doctrine of the double truth. *Viator*, n. XV, p. 169-179, 1984.

D'ANCONA, Cristina Costa. Le fonti e la struttura del *Liber de Causis*. *Medioevo* – Rivista di Storia della Filosofia Medievale, Padova: Antenore, n. XV, p. 1-38, 1989.

_____. Un profilo filosofico dell'autore della "Teologia di Aristotele". *Medioevo* – Rivista di Storia della Filosofia Medievale, Padova: Antenore, n. XVII, p. 83-134, 1991.

DE BONI, Luis A. Filosofia y Teologia en Duns Escoto: el "prologus" de la "Ordinatio" (p. I q. un.) y la condenación de 1277. *Miscellanea Mediaevalia*. Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 403-413, 1998.

_____. Tradução: Boécio de Dácia: sobre o bem supremo. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 163, p. 559-563, set. 1996.

_____. Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, n. 159, p. 517-531, set. 1995.

_____. *A entrada de Aristóteles no Ocidente medieval*. Porto Alegre: EST; Ulysses, 2010.

_____. Intelecto e homem: a antropologia cristã de Tomás de Aquino. In *Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiéval de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiéval (SIEPM), Porto, du 26 au 31 août 2002, édités par Maria Cândida Pacheco – José F. Meirinhos, Brepols, 2006, p. 247-285.

_____; PICH, R. (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. *Filosofia medieval*: textos. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

DE LUISE, Fulvia; FARINETTI, Giuseppe. *Storia della felicità*: gli antichi e i moderni. Torino: Einaudi, 2001.

DENIFLE, H.; CHATELAIN, A. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: 1889, I, n. 441.

DE WULF, M. *Histoire de la Philosophie médiévale*. Louvain-Paris: Vrin; Institut Supérieur de Philosophie, 1936.

DOMANSKI, J. *La philosophie, théorie ou manière de vivre?: les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Préface de P. Hadot. Fribourg: Ed. Universitaires Fribourg, 1996.

DONATI, Silvia. A new witness to the radical aristotelianism condemned by Etienne Tempier in 1277. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998. p. 371-382.

DONDAINE, A.; BATAILLON, L.-J. Le manuscrit Vindob. Lat. 2330 et Siger de Brabant. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n. 36, p. 153-261, 1996.

DOULL, James. Dante on averroism. *Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval*, v. I, Madrid: Nacional, 1979, p. 669-676.

DRONKE, Peter. *Dante e le tradizioni latine medievali*. Bologna: Il Mulino, 1990.

DUIN, J. J. *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1954.

DÜRING, Ingemar. *Aristotele*. Trad. de Pierluigi Donini. 5. ed. Milano: Mursia, 1995.

ENCICLOPEDIA FILOSOFICA. Venezia; Roma: Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 1957.

FAVATI, Guido. *Inchiesta sul dolce stil nuovo*. Firenze: Felice Le Monnier, 1975.

FAYE, Emmanuel. Philosophes médiévaux: Siger de Brabant et Nicolas d'Autrécourt dans deux ouvrages récents. *Les Études Philosophiques – Revue trimestrielle publiée avec le concours du CNR set du CNL*, Paris, p. 535-548, oct./dic. 2000,

FIORAVANTI, Gianfranco. Il ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig, Egidio Romano, Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia. *Medioevo*, Padova: Antenore, n. X, p. 1-40, 1984.

_____. Boezio di Dacia e la storiografia sull'Averroismo. *Studi Medievali*, s. terza, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, anno VII, fasc. I, p. 283-322, 1966.

_____. Scientia, fides, theologia in Boezio di Dacia. *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, II, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Torino: Accademia delle Scienze, 1970. p. 525-632. v. 104.

_____. Philosophi contro legistae: un momento dell'autoaffermazione della filosofia nel medioevo. *Miscellanea Mediaevalia*. Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 421-427, 1998.

_____. La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni. *Le felicità nel medioevo*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, a cura di Maria Bettetini e Francesco D. Paparella, Milano: 2003; Louvain-La-Neuve, 2005. p. 1-12.

FIORENTINO, F. *Pietro Pompanazzi: studi storici sulla scuola bolognese e padovana nel sec. XVI*. Firenze: Le Monnier, 1868.

FORTIN, Ernest L. Dante and averroism. *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*. Madrid: Nacional, 1979, p. 739-746. v. II.

FRAILE, G. *Historia de la Filosofía: Filosofía judía y musulmana: alta Escolástica: desarrollo y decadencia*. II (2), Madrid: BAC, 1986.

FUMAGALLI, Mariateresa et al. *Storia della filosofia medievale: da Boezio a Wyclif*. 3. ed. Roma;Bari: Laterza, 2001.

GAUTHIER, Léon. *La théorie d'Ibn Rochd*. (1909). Paris: Vrin-Reprise, 1983.

GAUTHIER, R. A. Le cours sur l'ethica nova d'un maître d'Arts de Paris (1235-1240). *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Paris: Vrin, 42, p. 71-141, 1976.

_____. Notes sur les débuts (1225-1240) du premier averroïsme. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: Vrin, t. 66, n. 3, p.321-374, 1982.

_____. Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: Vrin, t. 67, n. 2, p. 201-232, 1983.

_____. Notes sur Siger de Brabant (fin). II. Siger en 1272-1275: Aubry de Reims et la scission des Normands. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: Vrin, t. 68, n. 1, p. 3-49, 1984.

_____. Trois commentaires "averroïstes" sur l'Ethique à Nicomaque. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Paris: Vrin, n. 16, p. 187-336. 1948.

_____. *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris: Vrin, 1951.

GAUTHIER, René-Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'éthique à Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970. 3 v.

GHISALBERTI, A. Boezio di Dacia e l'averroismo latino. In: ACTAS DEL V CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA MEDIEVAL, 1979, Madrid. Madrid: Nacional, 1979, p. 765-773. v. 2.

_____. Gli inizi dell'aristotelismo latino e l'avvio della Teologia scolastica. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 281-292, 1998.

_____. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

_____. (Org.). *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

_____. *Le "Quaestiones de anima" attribuite a Matteo da Gubbio*. Milano: Vita e Pensiero, 1981.

GIANNOTTI, J. A. *Lições de filosofia primeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GILSON, E. Boèce de Dacie et la double vérité. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Paris: Vrin, v. 22, p. 81-99, 1956.

_____. Compte rendu de F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. *Bolletín Thomiste XVII-XIX*, 6 (1940-1942), p. 5-22. t. II.

_____. *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. 2. ed. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *La Philosophie de Saint Bonaventure*. 2. ed. Paris: Vrin, 1978.

_____. *La Filosofia di San Bonaventura*. (A cura di Costante Marabelli). Milano: Jaca Book, 1995.

_____. *Dante e la filosofia*. Milano: Jaca Book, 1987.

_____. Le Moyen Age et le naturalisme antique. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Paris: Vrin, année 1932, p. 5-37, 1933.

_____. *Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. (1. ed. 1919). 4. ed. Paris: Vrin, 1942.

- _____. *L'esprit de la Philosophie médiévale*. 2. ed. Paris: Vrin, 1948.
- _____. *O espírito da Filosofia medieval*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2006.
- GLORIEUX, P. *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle*. Paris: Vrin, 1971.
- GRABMANN, M. *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medioevo*. 2. ed. italiana rev. e accresciuta. Roma: Scuola Tipografica Missionaria Domenicana, 1931.
- _____. Sigieri di Brabante e Dante. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. Milano: Facoltà di Filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, v. XXXII, n. 2-3, p. 123-137, 1940.
- _____. *Interpretazioni medioevali del "nous poietikos"*. (A cura di Carlo Giacon). Padova: Antenore, MCMLXV.
- _____. *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1924, 2. Abhandlung). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1924.
- GRABMANN, M. *Der lateinische Averreismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Phil. Hist. Klasse). München: 1931. p. 76 s.
- GUARIGLIA, O. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- _____. *Ética y política según Aristóteles*. Buenos Aires: Centro Ed. de América Latina, 1992. 2. v.
- GUERRERO, Rafael Ramon. Qué es filosofía en la cultura árabe? *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 257-270, 1998.
- HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
- _____. *O que é a filosofia antiga*. Trad. De Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. 3. ed. Paris: Études Augustiniennes, 1993.
- _____. *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albim Michel, 2001.

HACKETT, Jeremiah. Practical wisdom and happiness in the moral philosophy of Roger Bacon. *Medioevo* – Rivista di storia della Filosofia medievale, Padova: Antenore, n. XII, p. 55-109, 1986.

HEIDEGGER, M. *Che cos'è metafisica?* (A cura di Franco Volpi). Milano: Adelphi, 2001.

HIRSCHBERGER, J. *Historia de la filosofía: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Trad. de Luis M. Gomez. Barcelona: Herder, 1994. t. I.

HISSETTE, R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Vaunder-Oyez, 1977.

_____. Note critique sur le De aeternitate mundi de Boèce de Dacie: a propos d'une interprétation récente. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Louvain, t. XL, p. 208-217, 1973.

HOBUSS, João. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: EG/UFPel, 2002.

HOLTE, R. *Béatitude et sagesse: Saint Agustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

HORN, Christoph. Agostinho: filosofia antiga na interpretação cristã. In: ERLER, M.; GRAESER, A. (Org.). *Filósofos da antiguidade: do helenismo à Antigüidade tardia*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2002. p. 230-231.

HUTCHINSON, D. S. *Ethics*. Cambridge: Aristotle Cambridge University Press; CUP, 1995. p. 195-232.

ILLUMINATI, Augusto. *Averroé e l'intelletto pubblico: antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*. Trad. di Barbara Chiorrini Dezi, Laura Fortini e A. Illuminati. Roma: Le ORME 2, 1996.

_____. *Completa beatitudo: l'intelletto felice in tre opuscoli averroisti*. Chiaravalle: L'Orecchio di Van Gogh, 2000.

IMBACH, Ruedi. *Dante, la filosofia et les laïcs: initiations à la philosophie médiévale*. Fribourg: Éditions Universitaires; Paris: Editions du Cerf, 1996.

_____. Notule sur le commentare du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 43. Band 1996, Paulusverlag Freiburg Schweiz, p. 304-323, 1996.

_____. Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroistes. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: Vrin, t. 77, n. 2, p. 175-194, 1993.

_____ ; MELEARD, Maryse-Hélène (Org.). *Philosophes médiévaux*. anthologie de textes philosophiques (XIIIe-XIVe siècles). Paris: Union Générale d'Éditions, 1986.

JOLIVET, R. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Buenos Aires: SCP, 1941.

KLIMA, Gyula. "Ancilla theologiae" vs. "domina philosophorum": Thomas Aquinas, Latin Averroism and the autonomy of philosophy. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 393-402, 1998.

KNOWLES, David. *The evolution of medieval thought*. 2. ed. London: Longman, 1988.

KONINCK, Charles de. L'être principal de l'homme est de penser. *Miscellanea Mediaevalia*, 2. Die Metaphysik im Mittelalter. Berlin: Walter de Gruyter e CO, p. 325-327, 1963.

KRISTELLER, P. O. Volontà e amor divino in Marsilio Ficino. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Firenze: Sansoni, anno XIX, v. VI, n. XVI-XVII, 1938.

KUKSEWICZ, Zdzislaw. Le problème de l'averroïsme de Gilles d'Orléans encore une fois. *Medioevo – Rivista di Storia della Filosofia Medievale*. Padova: Antenore, n. XX, p. 131-178, 1994.

_____. Peter of Modena, philosopher, astronomer, physician: a student of the famous fourteenth century averroist John of Jandun. *Medioevo – Rivista di storia della Filosofia medievale*, Padova: Antenore, n. XV, 1989, p. 111-142.

_____. *De Siger de Brabant a Jacques de Plaisance: la théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des 13 et 14 siècles*. Wrocław-Varsovie-Cracovie: Ossolineuns, 1968.

_____. *Averroïsme bolonais au XIVe siècle: Edition des textes*. Wrocław-Varsovie-Cracovie: Ossolineuns, 1965.

_____. Gilles d'Orléans était-il averroïste? *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain-la Neuve: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, t. 88, p. 5-24, 1990.

LAFLEUR, Claude. Scientia et ars dans les introductions à la philosophie des maîtres des arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle. *Miscellanea Mediaevalia – Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Band 22/1, p. 45-65, 1994.

_____ ; CARRIER, J. *Le "Guide de l'étudiant" d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIIIe siècle. Ripoll 109*. Québec: Universidade Laval, 1992.

_____. Les "Guide de l'étudiant" de la Faculté des Arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle. *Philosophy and Learning: Universities in the Middle Ages*, Leiden: New York; Köln: Brill, 1995. p.137-199.

_____. L'apologie de la Philosophie à la Faculté des Arts de Paris dans les décennies précédant les condamnations d'Etienne Tempier: la contribution didascalique des artiens. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998. p. 383-392.

_____. *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*. Textes critiques et étude historique. Montreal: Institut d'Etudes Médiévales; Paris: Vrin, 1988.

_____. La condamnation parisienne de 1277. Paris: Vrin, 1999.

LAFLEUR, Claude. *L'enseignement de la Philosophie au XIIIe siècle: autour du "Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109*. Collaboration de Joanne Carrier. Turnhout: Brepols, 1997, XVIII, 722 p. (Collection "Studia Artistrum" v. 5).

LAGARDE, C. Vigil. El mundo y la felicidad. *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)* Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, v. 5 "L'agire morale". Napoli: Domenicane Italiane, 1977. p. 551-556.

LANZA, Lidia. Il "finis hominis" nell' *Etica* e nella *Politica* di Aristotele: note su alcuni commenti del secolo XIII. *Medioevo e Rinascimento* – Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell' Università di Firenze. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, XII/n. IX, p. 143-181, 1998.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. de Margarida S. Correia, 2. ed. Lisboa: Gradiva, s.d.

DE LIBERA, Alain. Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire de 1270-1277. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 71-89, 1998.

_____. *Averroès: 1126-1198: l'intelligence et la pensée (429a 10- 435b 25) Livre 3. Grand commentaire su De AnimalAverroès*. 2. ed. corrigée. Paris: Flammarion, 1998.

_____. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Pensar na Idade Média*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. *Il problema degli universali: da Platone alla fine del Medioevo*. Trad. di Riccardo Chiradonna. Firenze: La Nuova Italia, 1999.

_____; HAYOUN, Maurice-Ruben. *Averroès et l'averroïsme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

_____. Averroïsme éthique et philosophie mystique: de la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse. *Filosofia e teologia nel trecento*. Studi in Ricordo di Eugenio Randi, a cura di Luca Bianchi, Louvain-la-Neuve: Fidem, 1994, p. 33-56.

_____. *Albert le Grande et la philosophie*. Paris: Vrin, 1990.

LOHR, Charles H. *Commentateurs d'Aristote au Moyen-Age latin: bibliographie de la littérature secondaire récente*. Fribourg: du Cerf; Paris: Editions Universitaires, 1988.

_____. The medieval interpretation of Aristotle. *The Cambridge history of later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 86s.

LOTTIN, Odon D. *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles: problèmes de morale*. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: J. Duculot, 1949. t. III.

_____. Psychologie et morale à la Faculté des Arts de Paris. *Revue Néoscholastique de Philosophie*, Louvain, t. 42, p. 182-212, 1939.

MAHONEY, Edward. P. Saint Thomas and Siger of Brabant revisited. *The Review of Metaphysics*. A commemorative issue Thomas Aquinas 1224-1274, Washington, v. XXVII, n. 3, issue n. 107, p. 531-553, 1974.

_____. John of Jandun and Agostino Nifo on human felicity (status). In: WENIN, C. *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du septième Congrès International de Philosophie Médiévale* (30 août – 4 septembre 1982), Louvain-la-Neuve, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain: Peeters; Paris: Vrin, 1986, p. 465-477.

MAGNAVACCA, Silvia. El Siger dantesco ayer y hoy. *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, v. XX, p. 38-55. 1999.

MANDONNET, P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. Réimpression de l'édition de Fribourg, 1899, Genève: Slatkine Reprints, 1976.

MASSA, Eugenio. *Ruggero Bacone: etica e poetica nella storia dell' "Opus maius"*. Roma: Storia e Letteratura, 1955.

MAURER, Armand. Boetius of Dacia and the double truth. *Mediaeval Studies*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, v. XVII, p. 233-239, 1955.

_____. Siger of Brabant and theology. *Mediaeval Studies*. Toronto: Pontifical of Mediaeval Studies, v. 1, p. 257-278, 1988.

_____. *Siger de Brabant: quaestiones in Metaphysicam: philosophes médiévaux*. Louvain-La-Neuve: Inst. Supérieur de Philosophie, 1983. t. XXV.

McCLUSKEY, Colleen. Happiness and freedom in Aquinas's theory of action. *Medieval Philosophy and Theology*, 9 (2000), Cambridge: CUP, p. 69-90, 2001.

MERCKEN, P. Transformations of the ethics of Aristotle in the moral philosophy of Thomas Aquinas. In *Atti del Congresso Internazionale* (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, v. 5 "L'agire morale". Napoli: Domenicane Italiane, 1977, p. 151-156 .

MOLINARO, A. La libertà come problema morale. In *Atti del Congresso Internazionale* (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, v. 5 "L'agire morale". Napoli: Domenicane Italiane, 1977, p. 163-170.

NADER, Albert Nasri. La doctrine des deux vérités chez Ibn Rochd (Averroes) et les averroistes latins. In *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*. Madrid: Nacional, 1979, p. 1043-1050. v. II.

NARDI, Bruno. *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*. Roma: Edizioni Italiane, 1945.

_____. Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Firenze: Sansoni, anno XXIV, seconda serie, v. XI, 1943, p.5-27.

_____. Sigieri di Brabante e Alessandro Achillini. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Firenze: Sansoni, anno XXIV, seconda serie, v. XI, p. 101-145, 1943.

_____. Una nuova monografia su Sigieri di Brabante. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*. Firenze: Sansoni, anno XX, v. VII, p. 453-471, 1939.

_____. Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Firenze: Sansoni, anno XVII, v. IV, p. 26-35, 1936.

_____. Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Firenze: Sansoni, anno XVIII, v. V, p. 160-164, 1937.

_____. L'origine dell'anima umana secondo Dante. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Milano: Treves – Treccani; Roma: Tumminelli, v. XIII, p. 45-102, 1932.

_____. Note per una storia dell'averroismo latino: questioni sigieriane (I). *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Milano: Fratelli Bocca, anno II, n. 2, p.19-25, 1947.

_____. Note per una storia dell'averroismo latino: La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo (II). *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Milano: Fratelli Bocca, anno II, n. 3-4, p. 197-220, 1947.

_____. Note per una storia dell'averroismo latino: Egidio Romano e l'averroismo (III). *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Milano: Fratelli Bocca, anno III, n. 3, p. 8-29, 1948.

_____. Note per una storia dell'averroismo latino: Sigieri di Brabante e Maestro Gosvino de la Chapelle (IV). *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Milano: Fratelli Bocca, anno III, n. 3, p. 120-122, 1948.

_____. Note per una storia dell'averroismo latino: l'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotto (V). *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Milano: Fratelli Bocca, anno IV, n. 4, p. 11-22, 1949.

_____. Recensioni: Siger de Brabante, Questions sur la physique d'Aristote (texte inédit), par Philippe Delhaye, nella collezione Les Philosophes Belges. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Firenze: Sansoni, anno XXIV, v. XI, p. 85-89, 1943.

_____. *Saggi di filosofia dantesca*. 2. ed. Accresciuta. Firenze: La Nuova Italia, 1967.

_____. *Studi di filosofia medievaei*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, s/d.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Thomas d'Aquin et l'histoire de la philosophie grecque. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 293-297, 1998.

NATOLI, Salvatore. *La felicità di questa vita*. Milano: Mondadori, 2001.

NUSSBAUM, Martha C. *La fragilidad del bien*. Trad. de Antonio Ballesteros. Madrid: Visor, 1995.

OZANAM, Frédéric. *Dante e la filosofia cattolica nel tredicesimo secolo*. Milano: Classici Italiani, 1841.

PANDOLFI, Carmelo. Prospettive tomiste della beatitudine. *Aquinas* – Rivista Internazionale di Filosofia. Mursia: Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense, p.1 33-139, 1998.

PATTIN, Adrian. L'averroïsme et la question du sens agent au Moyen Âge. *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, v. II, Madrid: Nacional, 1979. p. 1077-1082.

_____. Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, Louvain-la-Neuve: Siemp, n. 29, p. 173-177, 1987.

PELZER, Auguste. *Etudes d'histoire littéraire sur la Scolastique médiévale*. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1964.

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

PETAGINE, A. L'intelletto e il corpo: il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante. In: GHISALBERTI, A. *Dalla prima alla seconda Scolastica: paradigmi e percorsi storiografici*. Bologna: Studio Domenicano, 2000. p. 76-119.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. Trad. de Beatriz R. Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PIAIA, Gregorio. "Averroïsme politique": anatomie d'un mythe historiographique. *Miscellanea Mediaevalia*, Orientalische Kultur und europaisches Mittelalter. Hrsg. v. A. Zimmermann. Berlin; N. York, p. 288-300, 1985.

PICHÉ, David. *La condamnation parisienne de 1277: nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris: Sic et Non, 1999.

PIEPER, Josef. *Filosofía medieval y mundo moderno*. 2. ed. Madrid: Rialp, 1979.

PORTALUPI, Enzo. Spirituales et animales philosophi: remarques sur le concept de la philosophie aux XIIIe-XIIIe siècles. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, 1998. p. 482-489.

PUTALLAZ, F-X. La connaissance de soi au Moyen Age: Siger de Brabant. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Paris: Vrin, année 1992, p. 89-157, 1992.

_____; IMBACH, Ruedi. *Professione filosofo*: Sigieri di Brabante. Milano: Jaca Book, 1998.

QUINTO, Riccardo. *Scholastica*: storia di un concetto. Padova: Il Poligrafo, 2001.

RAMOS, Francisco M. Tomás. *A idéia de estado na doutrina ético-política de S. Agostinho*: um estudo do epistolário comparado com o “De civitate Dei”. São Paulo: Loyola, 1984.

REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*: i sistemi dell'età ellenistica. Milano: Vita e Pensiero, 1976. v. III.

_____. *História da filosofia antiga*. Trad. de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2002. 5 v.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia*: Patrística e Escolástica. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2.

RENAN, E. *Averroès et l'averroïsme*: essai historique. Paris, 1852, 3. ed. 1866. Hildesheim: G. Olms Verlag, 1986.

RENAULT, Laurence. Felicité humaine et conception de la philosophie chez Henri de Gand, Duns Scot et Guillaume d'Ockham. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 969-976, 1998.

RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade*: a vida boa segundo Platão e Aristóteles. Trad. de Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. Vie bienheureuse et philosophie: les traces du protreptique dans le livre X de l'Ethique de Nicomaque. *Les Etudes Philosophiques* – Revue trimestrielle. Paris: Presses Universitaires de France, v.4, p. 399-414, oct./déc. 1975.

ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

ROUGEMONT, Denis de. *L'amore e L'occidente*. Introd. de Armanda Guiducci. Trad. de Luigi Santucci. Milano: Rizzoli, 1982.

SACCON, Alessandra. *Intentio e intenzionalità nella Filosofia medievale*: il commento di Alberto Magno al *De anima*. *Rivista di Estetica*, n.s. 14, anno XL, p.71-91, 2000.

_____. Modelli dell'anima. *Rivista di Estetica*, n.s., 12 (3/1999), anno IXL, p. 78-118, 1999.

SAJO, G. Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la physique et sur la génération attribués à Siger de Brabant. *Archives*

d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Âge, Paris: Vrin, p. 21-58, année 1958.

SAMARANCH, Francisco. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991.

SANGALLI, Idalgo J. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

_____. Jacobi de Pistorio – *Quaestio disputata de felicitate. Veritas*, Porto Alegre: Edipucrs, v. 49, n. 3, p. 591-611, set. 2004. Tradução bilíngüe.

_____. O aristotelismo de Síger de Brabante: como Síger de Brabante se vale de Aristóteles na distinção entre Metafísica e Teologia. In: DE BONI, Luis Alberto; PICH, Roberto H. (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 499-513. v. 1.

_____. Considerações sobre as posições teóricas e a vida prática no aristotelismo radical. *Idade Média - tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE FILOSOFIA MEDIEVAL, 11., 2006, Porto Alegre. Anais... Porto Alegre: Edições EST, 2006. p. 462-469. v. 1.

SCIUTO, Italo. *La felicità e il male: studi di etica medievale*. Milano: Franco Angeli, 1995.

SISON, Alejo G. *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad*. Pamplona: Eunsa, 1992.

SOLERI, Giacomo. Il nous aristotelico e le sue interpretazioni. *Sophia*, Padova: Cedam, v. 23, n. 1, p. 281-288, 1955.

STEEL, Carlos. Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the possibility of knowing the separate substances. *Miscellanea Mediaevalia*, 28. Nach der Verurteilung von 1277. Berlin: Walter de Gruyter e CO, p. 211-231, 2001.

_____. Medieval Philosophy: an impossible project? Thomas Aquinas and the “averroistic” ideal of happiness. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 152-174, 1998.

STEENBERGHEN, Fernand Van. *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites: les oeuvres inédites*, Louvain: ISP, 1931. v. 1, t. XII.

_____. *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites II: sigier dans l'histoire de l'aristotélisme*. Louvain: ISP, 1942. v. 2, t. XIII.

_____. *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

_____. *Maître Siger de Brabant*. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Vander-Oyez, 1977. t. XXI.

_____. *La philosophie au XIIIe siècle*: 10. ed. Louvain-La-Neuve: ISP, Louvain: Peeters, 1991. t. XXVIII.

_____. *La filosofia nel XIII secolo*. Trad. e introduzione di A. Coccio. Milano: Vita e Pensiero, 1972.

_____. Le problème de l'unicité divine dans la Métaphysique de Siger de Brabant. *Miscellanea Mediaevalia*, 2. Die Metaphysik im Mittelalter. Berlin: Walter de Gruyter e CO, p. 441-453, 1963.

_____. Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, ISP, n. 41, p. 130-147, 1956. t. 54.

_____. Une légende tenace: la théorie de la double vérité. *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (Classe des Lettres). 5. ed. 1970. t. LVI.

_____. Réponse à une question posée par un chercheur. *Bulletin de Philosophie Médiéval*, XVI-XVII, 1974-195.

TAYLOR, Richard C. *Cogitatio, cogitativus* and *cogitare*: remarks on the cogitative power in Averroes. In: L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, J. Hamesse and C Steel (Ed.). 12-14 septembre 1998, Louvain: Brepols, 2000, p.111-146.

TRAINA, Mariano. Sensi e sensazioni presso Averroè. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA MEDIEVAL, 5., 1979, Madrid. Organizado pela Associação Espanhola de Filosofia Medieval. Madrid: Nacional, 1979. p. 1291-1299. v. II.

TROTTMANN, Christian. Connaissance in via, vision in patria. la théologie scolastique naissante en quête d'un statut noétique: une autocritique médiévale de la raison dans son usage le plus pur. *Miscellanea Mediaevalia*, Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 961-968, 1998.

_____. Sulla funzione dell'anima e del corpo nella beatitudine: elementi di riflessione nella Scolastica. In: *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di Studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, a cura di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, Venezia, 25-28 settembre 1995; Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999. p. 139-155.

ULLMANN, Reinhold A. *A universidade: das origens à Renascença*. 2. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. A processão em Plotino. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 25, n. 107, p. 179-187, mar. 1995.

VASCONCELLOS, Manoel L. C. *Fides ratio auctoritas: o esforço dialético no “Monologion” de Anselmo de Aosta: as relações entre fé, razão e autoridade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

VERGER, Jacques. *Istituzioni e sapere nel 13 secolo*. Milano: Jaca Book, 1996.

_____. “Condition de l’intellectuel aux XIII^e et XIV^e siècles”. *Philosophes Médiévaux*. Antologie de textes philosophiques (XIII e XIV e siècles), dir. par R. Imbach et M.-H. Méléard. Paris: Union Générale d’Éditions, 1986. p. 11-77.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1999.

VOELKE, Andre-Jean. *La philosophie comme thérapie de l’ame: études de philosophie hellénistique*. Fribourg: Universitaires; Paris: du Cerf, 1993.

WEBB, Clement C. J. Some notes on the problem of Siger. *Mediaeval and Renaissance Studies*, London: The Warburg Institute University of London, v. II, p. 121-127, 1950.

WEBER, E. H. Les discussions de 1270 à l’Université de Paris et leur influence sur la pensée philosophique de Saint Thomas d’Aquin. *Miscellanea Mediaevalia* 10, Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, Berlin; New York, 1976. p. 285-316.

_____. *L’homme en discussion à l’Université de Paris en 1270: la controverse de 1270 à l’Université de Paris et son retentissement sur la pensée de Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1970.

WEIJERS, Olga. Le travail intellectuel à la Faculté des Arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500). *Studia Artistarum*. Paris: Brepols, 1997.

WEIJERS, Olga; HOLTZ, Louis. L’enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford, XIII^e – XV^e siècles). *Studia Artistarum*, Paris: Brepols, 1997.

WIELAND, Georg. Happiness: the perfection of man. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Edit.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism – 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 673-686.

_____. Alberto Magno: o esboço de uma filosofia autônoma. In: KOBUSCH, T. (Org.). *Filósofos da Idade Média: uma introdução*. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003. p. 170-188.

WIPPEL, John F. Siger of Brabant: what it means to proceed philosophically. *Miscellanea Mediaevalia*. Herausgegeben von Jan A. Aertsen, 26. Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998, p. 490-496.

_____. The condemnations of 1270 and 1277 at Paris. *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Durham (USA): Duke University Press, v. 7, n. 2, p. 169-201, 1977.

ZINGANO, Marco A. (Org.). A ética de Aristóteles e o destino da ontologia. *Analytica*, Porto Alegre, v. 1, n. 3, 1996.

_____. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. *Analytica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 11-40, 1994.

ZAVATTERO, Irene. *La quaestio de felicitate di Giacomo da Pistoia: um tentativo di interpretazione alla luce di una nuova lettura critica del testo. Le felicità nel Medioevo*. A cura di M. Bettettini e F. Paparella. Louvain-la-Neuve: Fidem, 2005, p. 355-409.

A escassez de bibliografia comentada em língua portuguesa, sobre estes três filósofos: Síger de Brabante, Boécio de Dácia e Tiago de Pistóia por si justifica tal empreendimento. O ideal ético defendido por eles, como atitude metodológica e, portanto, modo específico do filosofar, de fundamentar e de justificar (mesmo transposto para outros contextos como o atual), se mantém vivo, culturalmente relevante e necessário, sobretudo ao ensino de Filosofia.



EDUCS

ISBN 978-85-7061-703-3



9 788570 617033